الدكتور حسن مسعود الطويّر

جهود علماء الغرب الإسلامي
واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني

(من القرن الخامس حتى القرن الثامن الهجري)

دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

جهود علماء الغرب الإسلامي

واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني

الطبعة الأولى

1430 من ميلاد الرسول ﷺ

2001 إفرنجي

دار قتيبة
للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - ص.ب : ١٣٤١٤
بيروت - ص.ب : ٦٣٦٤-١٤

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾

صَدَقَ الله العَظيم

[الإسرَاء: 88]

الرّمُوز المستعملَة

ت : توفي
ج : جزء
خ : مخطوط
د : دكتور
د. ت : دون تاريخ
ص : صفحة
ط : طبعة
ظ : ظهر ورقة مخطوط
م : التّاريخ الميلادي
م.ن : المصدر نفسه
هـ : التّاريخ الهجري
و : وَجه وَرقة مَخطوط

مقدمة

الحمد لله الذي تعهد بحفظ معجزة الإسلام الخالدة، فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، وجعل رسوله المنزل عليه الذكر دلالة من دلائل القدرة الإلٰهية في إتمام الخلقة البشرية فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 4]، وأرسله هادياً ومبيناً لكتابه القويم فقال جل ذكره ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44]، فكان الكتاب نوراً يشع في قلوب وعقول العارفين بلاغة وهداية، وكان الرسول ﷺ نوراً يهتدي به السالكون ويقتدي به الصالحون.

وبعد

فقد عكف علماء المسلمين منذ البعثة على القرآن الكريم تلاوة ودراسة، وأمضى أكثرهم عمره يتدبر آياته مستعيناً في ذلك بما فسره النبي ﷺ، وهو على قلته يمثل قاعدة لا بد من الالتزام بها لمن تصدى للتفسير، وكان اهتمامهم منصباً على استنباط أحكامه دون العناية بدراسة إعجازه وبلاغته، وكان ذلك تهيباً من أن يكون القرآن الكريم عرضة للآراء والخلافات. يقول الباقلاني في إعراض العلماء عن دراسة الإعجاز: «اعلم أن هذا علم شريف المحل عظيم

المكان، قليل الطلاب ضعيف الأصحاب، ليست له عشيرة تحميه، ولا أهل عصمة تفطن لما فيه»[1].

ثم أذكى جو الخلاف الذي طرأ على المسلمين روح التنافس في دراسة ظاهرة الإعجاز القرآني، فظهرت بواكير دراسة الإعجاز بالمشرق الإسلامي عند الاحتكاك الفكري الناشىء عن الاختلاف العقدي بين الفرق الإسلامية لا سيما المعتزلة وأهل السنة.

وكان للمقولة التي أطلقها النظام المعتزلي الداعية إلى الصرفة في الإعجاز القرآني أثر في الاهتمام بقضية الإعجاز القرآني، دحضاً لشبهته، فدعت الحاجة إلى بسط القول في الوجه البياني للإعجاز القرآني، وتوضيح فصاحته ووجه تأليف الكلام فيه.

وعلى الرغم من انشغال علماء الغرب الإسلامي باستنباط الأحكام الفقهية، فإنهم بذلوا جهوداً في دراسة ظاهرة الإعجاز القرآني أسوة بعلماء المشرق، وقاموا بمحاولات ناجعة لإبراز البلاغة القرآنية، إلا أن المتقدمين منهم لم يكن لهم حظ من التصنيف في هذا الفن حيث تأخرت هذه الدراسة بالغرب الإسلامي عن مثيلتها في المشرق، فكان البحث في إعجاز القرآن وبلاغته في الغرب الإسلامي امتداداً لدراسات المشارقة في هذه الظاهرة، ولكنها لم تكن محاكاة خالصة لمنهج المشارقة وأسلوبهم، بل ائتلفت معهم في خصائص، واختلفت عنهم في خصائص أخرى، وكان الائتلاف استجابة لوحدة المصادر والمقاصد العلمية، وكان الاختلاف استجابة لتنوع البيئة والأحوال العلمية، وهو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، واختلاف من أجل الاكتمال لا

(1) إعجاز القرآن ـ شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1411هـ/ 1991م ـ ص225.

يؤدي إلى تناقض ولا إلى اختلال في الاتجاه الفكري العام، وهو الكشف عن مظاهر الإعجاز القرآني.

وهذه الدراسة هي محاولة متواضعة لإبراز جهود علماء الغرب الإسلامي في دراسة الإعجاز القرآني في فترة ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريين، حيث لم تصدر دراسة علمية تبرز تلك الجهود.

فمنذ أن وفقني اللّه إلى مدارسة العلوم الإسلامية، والتخصص في بحثها كنت آوي إلى جناب اللّه في حصن آياته تلاوة وفهماً، واستنباطاً على قدر طاقتي المحدودة، وقد أتيحت لي الفرصة لتجسيد هذه الفكرة عندما طرح عليّ أستاذي المشرف فكرة دراسة جهود علماء الغرب الإسلامي في ظاهرة إعجاز القرآن، فقبلت هذا الموضوع لأنه صادف رغبة كامنة في نفسي، مقدراً عبء حملي وكلالة جهدي، وزاد في إقبالي على البحث في هذا الموضوع أن بعض العلماء المغاربة ناهيك عن المشارقة يتهمون أهل الغرب الإسلامي بالقصور في البيان، فهذا ابن خلدون يقول في مقدمته: «وبالجملة فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه ـ واللّه أعلم ـ أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه. . . . وإنما اختص أهل المغرب من أصناف علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقاباً، وعددوا أبواباً ونوعوا ألواناً، وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب، وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارها وغموض معانيها فتجافوا عنها»[1].

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ دار العودة ـ بيروت ـ ص259.
ولعل اتهام ابن خلدون للمغاربة بأنهم مولعون بالبديع، رغبته في الحث على انتهاج =

واليوم نرى كثيراً من الباحثين المشارقة لا يعرفون الكثير عن جهود البلاغيين والمفسرين المغاربة في دراسة إعجاز القرآن، فقد اطلعت على كثير من المصنفات الحديثة في إعجاز القرآن وكلها تنوه بجهود العلماء المشارقة في دراسة هذا الفن، ولا توجد اهتمامات بجهود العلماء المغاربة إلا إشارات عابرة عن بعض أعلام الغرب الإسلامي كابن عطية والقاضي عياض وأبي حيان.

والتزمت في هذه الدراسة بمنهج علمي يقوم على عرض الأقوال، والمقابلة بينها ثم ترجيح بعضها على بعض، فهو منهج استقرائي نقدي، واستجابة لما يقتضيه هذا المنهج من التوثيق والتحقيق فقد بذلت جهدي في عزو الآراء إلى أصحابها، وإرجاع المعلومات المنقولة إلى مصادرها الأصلية ما أمكنني ذلك، مع التزام بالموضوعية في التخريج والترجيح، وتقيد بالنزاهة في إصدار الأحكام في القضايا المطروحة غير جازم بما توصلت إليه من أحكام أو نتائج.

وقد جعلت هذه الدراسة محدودة بفترة زمنية تمتد من القرن الخامس حتى نهاية القرن الثامن الهجري، لأن البحث في إعجاز القرآن بالغرب الإسلامي قد نما في القرن الخامس، وبلغ أشده واستوى في القرن السادس وما بعده، واعتراه الضعف والفتور بعد القرن الثامن.

وقد استقيت هذه الدراسة من مصادر ومراجع متنوعة يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

أ - مصادر أصلية: وهي كتب العلماء المراد دراسة جهودهم في مجال

= أسلوب الاسترسال الذي كان يدعو إليه ويلتزم به في كتابته، وإلا فإن المشارقة أشد ولوعاً بالسجع والمحسنات اللفظية.

الإعجاز مخطوطة كانت أم مطبوعة، وكتب من سبقهم من علماء المشارقة، سواء أكانت تفاسير أو مؤلفات في ظاهرة الإعجاز، فكان في صدارة المصادر التي أكثرت الرجوع إليها في تحديد ماهية الإعجاز وتبين معالمه كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني والجرجاني، كما كنت أرجع إلى كتاب الباقلاني في إعجاز القرآن في كثير من المواضع لا سيما عند بيان وجوه إعجاز القرآن، مع اهتمام بدلائل الإعجاز للجرجاني لأنه أصّل نظرية النظم عند الأشاعرة، وتفسير الكشاف للزمخشري حيث كانت له أهمية بالغة في عقد الموازنات بين آرائه وأراء المفسرين المغاربة.

ومن المصادر الأصلية لعلماء الغرب الإسلامي التي قامت عليها هذه الدراسة الفِصَل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري، والموجز لأبي عمار عبد الكافي، والمختصر في أصول الدين لسعيد العقباني، والعقيدة البرهانية للسلالجي وهو مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، وشرح رسالة التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد لمحمد بن خليل السكوني وهو مرقون، مع تفاسير لعلماء مغاربة تعرضت الدراسة لبيان موقفهم من ظاهرة الإعجاز كتفسير المحرر الوجيز لابن عطية، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والبحر المحيط لأبي حيان، وتفسير ابن عرفة الذي طبع جزء منه ولا يزال بعضه مخطوطاً بدار الكتب الوطنية بتونس، وكان لعلماء السيرة المغاربة مصادر اعتمدت عليها في بيان جهودهم في دراسة إعجاز القرآن مثل شفاء الصدور لابن سبع السبتي وهو مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، والشفا للقاضي عياض، والروض الأنف للسهيلي.

ب ـ **مصادر ثانوية**: وهي بعض الكتب التي اهتمت بدراسة الإعجاز والقضايا

العقدية وكتب التاريخ والتراجم، فمن المصادر العقدية كتاب الإبانة ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، والمغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، ومن كتب علوم القرآن: الإتقان للسيوطي، والبرهان للزركشي، وملاك التأويل لابن الزبير الغرناطي، ومن كتب البلاغة العربية: العمدة لابن رشيق، ومنهاج البلغاء للقرطاجني، وبعض المصادر الأدبية مثل: المثل السائر لابن الأثير، وكتب التاريخ والتراجم كالديباج المذهب لابن فرحون، ووفيات الأعيان لابن خلكان، ونفح الطيب للمقري، ومقدمة ابن خلدون، ونيل الابتهاج للتنبكتي، مع الاستفادة بالمعاجم اللغوية مثل لسان العرب لابن منظور، والرجوع إلى بعض الدواوين الشعرية.

جـ- **مصادر حديثة**: وهي المراجع التي لها اهتمام بظاهرة الإعجاز والقضايا العقدية: مثل مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن للدكتور أحمد أبو زيد، وإعجاز القرآن لعبد الكريم الخطيب، وفكرة إعجاز القرآن لنعيم الحمصي، وإعجاز القرآن بين الأشاعرة والمعتزلة لمنير سلطان، كما اعتمدت على بعض الكتب التي لها اهتمام بتفسير القرآن: كالتفسير ورجاله للفاضل بن عاشور، ومدرسة التفسير في الأندلس لمصطفى المشيني، والنحو وكتب التفسير لإبراهيم رفيدة، مع رجوعي إلى بعض الدراسات السابقة التي قامت حول بعض أعلام المفسرين المغاربة، كدراسة عبد الوهاب فايد حول منهج ابن عطية، ودراسة القصبي زلط حول منهج القرطبي، وهي دراسات تعرضت لمجمل منهج التفسير عند المفسرين المغاربة، وكانت ظاهرة الإعجاز غير مقصودة

بالدراسة بل عرضت أثناء تتبع معالم المنهج التفسيري.

وقد أفدت من المصادر التي لا تزال مخطوطة: كتفسير ابن عرفة، وشفاء الصدور لابن سبع السبتي، والعقيدة البرهانية للسلالجي وغيرها، فقمت باستخراج بعض النصوص المتعلقة بالإعجاز وحققتها، وقمت بمقارنتها ونقدها وهو ما جعل عملي يقوم فضلاً عن الدراسة والتحليل والموازنة على تحقيق النصوص المستشهد بها، وضبط مدلولاتها، وإصلاح ما قد يكون بها من أخطاء الناسخين.

وجاءت خطة الدراسة في أربعة أبواب على النحو التالي:

الباب الأول: وتناولت فيه نشأة وتطور إعجاز القرآن بالغرب الإسلامي، وقسمته إلى فصلين:

الفصل الأول: تحدثت فيه عن نشأة التفسير بالغرب الإسلامي واتجاهاته، وجاء **الفصل الثاني** يحدد تطور بحوث الإعجاز بالغرب الإسلامي من القرن الخامس الهجري إلى القرن الثامن الهجري.

الباب الثاني: تعرضت فيه لبيان جهود علماء العقيدة في دراسة إعجاز القرآن، وقد مهدت لهذا الباب **بفصل** يبين نشأة الفكر العقدي في الغرب الإسلامي، وخصصت الفصل الثاني لدراسة جهود ابن حزم الظاهري في إعجاز القرآن، بينما بينت في **الفصل الثالث** جهود أبي عمار عبد الكافي الأباضي في دراسة ظاهرة الإعجاز من خلال كتابه «الموجز»، وخصصت **الفصل الرابع** للتعرف على جهود علماء الأشعرية المغاربة في دراسة إعجاز القرآن.

الباب الثالث: ويدور حول جهود المفسرين المغاربة في دراسة ظاهرة الإعجاز القرآني، وقد وطأت لهذا الباب بتمهيد وقسمته إلى ستة فصول:

الفصل الأول ويتضمن جهود ابن عطية في دراسة إعجاز القرآن من خلال تفسيره المحرر الوجيز، وجاء **الفصل الثاني** ليبرز جهود القرطبي في هذا المجال، بينما كان **الفصل الثالث** مخصصاً لدراسة جهود ابن الزبير الغرناطي، وتناولت في الفصل الرابع جهود أبي حيان الأندلسي، وفي الفصل الخامس جهود ابن عرفة الورغمي، وختمت هذا الباب بفصل يبين جهود هؤلاء المفسرين في دراسة مجازات القرآن.

الباب الرابع: وخصصته للحديث عن جهود علماء السيرة النبوية المغاربة في دراسة إعجاز القرآن ودلائل النبوة، ومهدت لهذا الباب ببيان نشأة علم السيرة بالغرب الإسلامي، ثم قسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول تناولت فيه جهود ابن سبع السبتي في دراسة إعجاز القرآن من خلال مخطوطه شفاء الصدور، بينما أوضحت في **الفصل الثاني** جهود القاضي عياض في دراسة المعجزات الحسية والعقلية لرسولنا محمد ﷺ، وجاء **الفصل الثالث** يتحدث عن جهود عبد الرحمن السهيلي في دراسة دلائل النبوة في روضه الأنف، وأبرزت في الخاتمة نتائج البحث التي توصلت إليها.

وقد جاء الباب الثالث أطول أبواب الدراسة لأنه يتحدث عن جهود المفسرين المغاربة في دراسة الإعجاز، ولا شك أن المفسرين كان لهم اهتمام أكثر من علماء العقيدة والسيرة بظاهرة الإعجاز، لأنها من المقاصد الأصلية في مباحثهم التفسيرية، بل إنها عند بعضهم كابن عطية دافع من دوافع التصنيف.

وقد واجهت في هذه الدراسة مصاعب متعددة منها أن كثيراً من مواد هذا البحث مخطوط مفرق بين المكتبات العامة، كما أن ندرة المصادر والمراجع كلفني عناء السفر للبحث وتجميع المعلومات، ولا سيما أنه ليست ثمة دراسة سابقة شاملة تعينني على تتبع المصادر.

وإذا كان من أولى الواجبات شكر ذوي الفضل، فإني أتقدم بخالص شكري لأستاذي الدكتور أحمد أبو زيد الذي غمرني بعطفه ولطفه، وزودني بعلمه ونصحه مع حزم في مجال البحث العلمي، فثبت قدمي على طريق البحث فجزاه اللّه عن ذلك خير جزاء.

كما أتوجه بالشكر للأستاذ سعيد سالم فاندي على حسن النقد والتوجيه، والأستاذ مسعود أبو زيد الذي أسدى إليّ نصائحه وملاحظاته، كما لا يفوتني أن أشكر القائمين على الخزانة العامة للمخطوطات بالرباط، ومكتبة الدعوة الإسلامية بطرابلس، والمكتبة الوطنية بتونس على حسن التعاون.

هذا جهد متواضع أقدمه لعلي أفتح به الباب للبحث في هذا الموضوع، بما يكمل النقص ويسد الفراغ ويستدرك مافات.

﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32].

﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: 50 و51].

الباب الأول

إعجاز القرآن بالغرب الإسلامي
(النشأة والتطور)

التفسير بالغرب الإسلامي
نشأته واتجاهاته

إن نشأة التفسير بالغرب الإسلامي وثيقة الارتباط بالفتوحات الإسلامية لهذا الجناح المديد، فقد دخل القرآن إفريقية والمغرب والأندلس بدخول الإسلام إلى هذه الأقاليم، ثم احتاج تعليم الناس القرآن لدروس في بيانه، وهي على إيجازها ويسرها تعد نواة التفسير بهذه الآفاق.

أما إفريقية[1] فعلى الرغم من أن عدداً من الصحابة[2] اشتركوا في فتحها، فلم تذكر المصادر أنهم استقروا واتجهوا إلى تعليم الناس، ولا شك أن أهالي المناطق المفتوحة قد أفادوا من أولئك الصحابة وأخذوا عنهم، وإن كانت إقامتهم قصيرة حسب أحوال الفتح.

لكن المؤكد أن التابعين الذين توافدوا على هذه البلاد بعد ذلك هم الذين

---

(1) يقصد بإفريقية عند إطلاقها من لدن القدامى تونس وليبيا وجزء من الجزائر.

(2) أورد أبو العرب في كتابه طبقات علماء إفريقية وتونس ما يناهز ثمانية عشر صحابياً غزوا إفريقية ـ انظر طبقات علماء إفريقية وتونس أبو العرب ـ الدار التونسية للنشر. 1968 ص70.

اضطلعوا بهذه المهمة منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، يقول أبو العرب: «ومثلما دخل الصحابة إفريقية دخلها من بعدهم التابعون لتفقيه أهلها وتعليمهم مبادىء الإسلام، ومنهم من طاب له المقام فبنى داراً أو مسجداً»[1].

وقد أوردت كتب التراجم عدداً لا بأس به من أسماء التابعين الذين دخلوا إفريقية بعد الفتح، واستقروا بها، وساهموا في تعليم المسلمين الجدد القرآن وتعاليم الإسلام.

وقد عد أبو العرب ما يناهز العشرين، بينما ذكر المالكي في رياض النفوس سبعة وعشرين تابعياً استوطنوا إفريقية[2].

وعلى الرغم من أن كتب الطبقات والتراجم أبدت اهتماماً واضحاً بدور التابعين في نشر العلم بالغرب الإسلامي، فإن ذلك لا يغمط دور الصحابة الذين شاركوا في الفتح، ولئن كانت الأحوال السياسية وارتداد بعض الأفارقة لم يسمح لهم بأداء دورهم التعليمي كما ينبغي، فمما لا شك فيه أن المسلمين الجدد استفادوا من أولئك الصحابة، وتلقوا عنهم القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ، ومما يؤيد صحة هذا الرأي ما رواه غياث بن أبي شبيب، قال: «كان سفيان بن وهب[3] صاحب رسول اللّه ﷺ يمر بنا ونحن غلمة بالقيروان، فيسلم علينا بالكتاب»[4].

---

(1) م. ن ص79 ـ 83.

(2) رياض النفوس ـ عبد اللّه المالكي. ط أولى ـ القاهرة ـ 1951: 1/ 41.

(3) سفيان بن وهب الخولاني أبو اليمن صحابي حج مع النبي حجة الوداع وشهد فتح مصر وغزا إفريقية وتوفي بها سنة (82) انظر الإصابة في تمييز الصحابة ـ شهاب الدين العسقلاني ـ مؤسسة الرسالة. ط1 ـ 1328: 2/ 58.

(4) معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ـ ابن الدباغ ـ المطبعة العربية ـ تونس 1320هـ: 1/ 151.

كما أن التابعين الذين جاؤوا إلى هذه البلاد من بعدهم أخذوا عنهم وتأثروا بآرائهم، وعلى رأسهم عكرمة المدني[1]، الذي أسس مدرسة التفسير بالقيروان القائمة على آراء ابن عباس ترجمان القرآن.

وقد أشار الذهبي إلى ذلك بقوله: «وقد دخل عكرمة القيروان لنشر العلم بها، وهو من أبرز تلاميذ ابن عباس في التفسير وأعلمهم به»[2].

وقد حل بالقيروان في أواخر أيامه في قمة نضجه العلمي، فالتف حوله كثير من طلبة العلم، وأخذوا عنه ما رواه عن ابن عباس من تفسير.

وبهذا يكون عكرمة واضع أسس مدرسة ابن عباس في التفسير المعتمدة على المأثور واللغة مما كان له أكبر الأثر على اتجاه التفسير بالمغرب كله.

ومن التابعين الذين دخلوا إفريقية منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري حنش الصنعاني[3]، وعلي بن رباح اللخمي[4]، ويرى مكي بن أبي طالب أن من الأسباب التي أدت إلى انتقال العديد من الصحابة والتابعين إلى المغرب الإسلامي، فانتقلت معهم علوم القرآن ما شهده المشرق من فتن في

---

(1) عكرمة البربري بن عبد الله المدني مولى عبد الله بن عباس تابعي كان من تلامذة ابن عباس عالماً بالتفسير توفي سنة (103هـ) طبقات المفسرين ـ الداودي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط 1ـ 1983م: 1/ 386.

(2) التفسير والمفسرون للذهبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 1396هـ: 1/ 111.

(3) هو حسين بن عبد الله (أبو علي) تابعي كبير ثقة غزا المغرب مع رويفع بن ثابت الأنصاري وغزا الأندلس مع موسى بن نصير وتوفي بإفريقية سنة (100) هـ تاريخ علماء الأندلس. 1/ 125.

(4) تابعي بصري ولد عام اليرموك وكنيته أبو عبد الله وكان كريم العين ذهبت عينه يوم ذات الصّواري غزا إفريقية ولم يزل بها إلى أن توفي (104هـ) ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ـ أحمد بن محمد المقري ـ دار صادر ـ بيروت ـ (1408ـ 1988): 3/ 8.

بغداد وفارس، مما أدى إلى تفرق العلماء في الأمصار، وأصبح للعلم مراكز جديدة، فمنهم من اتجه نحو المشرق إلى بلاد العجم فخراسان، ومنهم من توجه تلقاء المغرب إلى الشام ومصر والمغرب والأندلس[1].

ويذكر الرحالة العبدري في حديثه عن القيروان أنه وجد في بيت الكتب مصحفاً ذكروا له أنه الذي بعثه عثمان بن عفان رضي اللّه عنه إلى المغرب، وأنه بخط عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما[2].

ولم يثبت في حديث العلماء عن جمع القرآن في عهد عثمان رضي اللّه عنه أنه بعث مصحفاً إلى المغرب، وذكرت بعض الروايات أنه أرسل أربعة مصاحف إلى الشام والبصرة والكوفة، وحبس واحداً بالمدينة، بينما ذهب بعض العلماء الذين صنفوا في علوم القرآن أنها سبعة مصاحف، وأضافوا مكة واليمن والبحرين[3].

وتقلل هند شلبي من قيمة رواية العبدري، وتسوق أدلة لذلك منها أن نسخ المصاحف العثمانية كان ما بين سنتي 25 ـ 35هـ، وذلك وقت لم تستقر فيه الأمور بإفريقية حتى يرسل إليهم بهذا المصحف[4].

---

(1) العمدة في غريب القرآن ـ مكي بن أبي طالب ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت. ط 1ـ (1401/ 1981) ص41.

(2) الرحلة ـ محمد بن العبدري ـ الرباط ـ 1968 ص65.

(3) البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي ـ المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت. ط2 (1391/ 1972): 1/ 240.
والإتقان في علوم القرآن ـ جلال الدين السيوطي ـ مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ـ القاهرة ـ (1387/ 1967) ـ ط أولى: 1/ 172.

(4) القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري ـ هند شلبي ـ الدار العربية للكتاب ـ 1983 ص53 ـ 56 بتصرف.

وأرى أن دليلها صائب؛ لأن المسلمين لم يستقروا في مدينة بإفريقية إلا بالقيروان بعد أن بناها عقبة، وربما يكون ذلك لأن الناس مولعون بادعاء بعض المأثورات الإسلامية، كَشَعْر النبي ﷺ في أياصوفيا، ومصحف عثمان، وسيف علي بن أبي طالب وغيرها.

وأما المغرب فبعد استقرار الفتح فيها في عهد عقبة بن نافع[1]، وحين أراد هذا الفاتح العودة إلى المشرق كان أول عمل له أن عين جماعة من أصحابه يعلمون الناس القرآن وشعائر الإسلام، وجعل على رأسهم شاكر بن عبد الله الأزدي صاحب الرباط المشهور على مراحل من مراكش[2]، ولعل أول مصحف عرفه المغرب هو مصحف عقبة بن نافع الفهري فاتح هذه البلاد[3].

أما ما ذكرته بعض الروايات من أن ابن زرعة - دفين سبته - هو الذي أدخل القرآن إلى المغرب فهذا قول لا يستقيم؛ لأن ابن زرعة هو أحد الرجال السبعة عشر الذين ندبهم موسى بن نصير إلى سائر الجهات ينشرون تعاليم الإسلام، ويعينون الناس على تعلم الكتاب العزيز، وذلك بعد الفتح بسنوات عديدة[4].

ويبدو أنه نُسب إليه هذا العمل لشهرته في تلك الجماعة، وعندما خرج

(1) عقبة بن نافع بن عبد قيس الفهري قيل إنه ولد قبل وفاة الرسول بسنة واحدة - البيان المغرب - ابن عذارى المراكشي - الدار العربية للكتاب - بيروت. ط ثالثة - 1983: 19/1.

(2) م. ن 42/1.

(3) القراء والقراءات بالمغرب - سعيد أعراب - دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط1 - (1410/ 1990) ص8.

(4) يرى ابن عذارى أن موسى بن نصير تولى أمر إفريقية سنة 83هـ انظر البيان المغرب: 42/1.

عقبة بن نافع من المغرب ارتد البربر عن الإسلام، فكلف موسى بن نصير[1] بمهمة إعادة الفتح الإسلامي لهذه الأقاليم.

وقد نقل ابن عذارى قول عقبة بن نافع: «إن إفريقية إذا دخلها إمام أجابوه إلى الإسلام، وإذا خرج منها رجع من كان أجاب منهم لدين اللّه إلى الكفر، فأرى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا بها مدينة تكون عزاً للإسلام إلى آخر الدهر»[2].

ويستفاد من كلام عقبة أن الإسلام قد وجد سبيله إلى الغرب الإسلامي قبل قدوم عقبة، وهذا أمر طبيعي، فلقد وطئت جيوش الفتح إفريقية والمغرب لأول مرة سنة 27هـ، بينما لم يدخلها عقبة بن نافع إلا سنة 62هـ[3].

وقد كان دخول القرآن مرتبطاً بدخول جيوش الفتح، وقد أكدت المصادر التاريخية أن الفاتحين حملوا معهم المصاحف إلى البلاد المفتوحة ليعلموا الناس القرآن، في أخريات القرن الأول الهجري (92 ـ 93هـ)، وبعد الفراغ من فتح الأندلس هبت ريح عاصفة على سفن الأسطول الإسلامي المحمل بالغنائم، وضربت المراكب بعضها بعضاً حتى دعا الجنود اللّه، وتقلدوا المصاحف[4].

ومع التأكيد على أن القرآن قد دخل الغرب الإسلامي بدخول الجيوش الإسلامية له إلا أن ذلك لا ينفي وجود ردة وتمرد في السنوات الأولى للفتح،

---

(1) صاحب فتح الأندلس لخمي يكنى أبا عبد الرحمن يروي عن تميم الدارمي وروى عنه يزيد بن مسروق اليحصبي ـ نفح الطيب: 1/ 270 ـ 287. تاريخ علماء الأندلس: 2/ 146.

(2) البيان المغرب: 1/ 19.

(3) م. ن: 1/ 8.

(4) القرآن وعلومه في مصر ـ خورشيد ـ ط أولى ـ ص172.

والدليل على ذلك إرسال موسى بن نصير من جديد إلى هذه المناطق، وكانت الركيزة الأولى لسياسته هي تعليم القرآن ونشر تعاليم الإسلام، وقد اختار لهذه المهمة سبعة عشر رجلاً من القراء والفقهاء انتشروا في البلاد المفتوحة لتنفيذ هذه المهمة الراشدة.

يقول ابن عذارى في ذلك «وخلّف موسى بن نصير مولاه طارقاً على طنجة ومن والاها، وأمر العرب أن يعلموا البربر القرآن، وذلك بعد توليه أمر إفريقية سنة (83هـ)[1].

ويزكيه من المحدثين سعيد أعراب الذي يرى أنه إذا جاز القول إن شاكراً الأزدي هو واضع الحجر الأساس للمدرسة القرآنية بالمغرب، فإن هذا البناء لم يتم إلا على عهد موسى بن نصير الذي انتشرت في عهده الكتاتيب، وبنى المساجد التي كانت مهمتها مزدوجة بين التعليم والعبادة[2].

أما الأندلس فيمكن القول إن علم التفسير بها نشأ مع دخول أهلها الإسلام، وبدأ بدخول التابعين[3] إليها فاتحين مع موسى بن نصير، ولم تقتصر مهمتهم على الدعوة إلى الإسلام، بل ساهموا في تعليم المسلمين الجدد القرآن الكريم واللغة العربية وأحكام الإسلام.

والملاحظ أن الفاتحين كانوا يتخذون من إفريقية والمغرب معبراً يوصلهم

---

(1) البيان المغرب: 1/ 42.

(2) القراء والقراءات بالمغرب ص8.

(3) لم تذكر المصادر دخول الصحابة إلى الأندلس باستثناء المنيدر الإفريقي الذي يقال إنه صحابي رأى رسول اللّه ﷺ. قال العسقلاني في الإصابة: المنيدر الإفريقي له صحبة وسكن إفريقية ودخل الأندلس فيما ذكره عبد الملك بن حبيب ـ الإصابة في تمييز الصحابة: 3/ 456 ويقال إن هذا الصحابي مدفون في طرابلس الغرب وهناك مقبرة شهيرة تسمى باسمه.

الأندلس بهدف تكملة الفتوحات، كما أن هؤلاء الفاتحين ومن رافقهم من فقهاء وأدباء كانت تستهويهم بلاد الأندلس فيرغبون في المقام بها، وهذا ما جعل الكثير من العلماء المشارقة والمغاربة يرحلون إليها ويستقرون بها، فكان ذلك عاملاً مهماً في نشر العلوم بها.

كما أن أهل الأندلس كانوا محبين للعلوم وأهلها وبخاصة العلوم الإسلامية، فزاد اهتمامهم بعلم التفسير؛ لأنه يتعلق بشرح كتاب اللّه، يقول المقري: «فالعالم عندهم مُعظَّمٌ من الخاصة والعامة يشار إليه ويحال عليه، وينبه قدره وذكره عند الناس»[1].

وكانت دراسة التفسير عندهم تتم في المساجد على هيئة حوار ومناقشات[2]. يتبين لنا مما سبق أن دخول القرآن إلى الغرب الإسلامي اقترن بدخول الإسلام، ولكن تعليمه تأخر حتى استقر الأمر لانشغال المسلمين بالفتوحات، وأن نشأة علم التفسير به مرتبطة بالقرآن نفسه، فتكونت بسبب ذلك حلقات الدرس والتعليم تفسر كتاب اللّه وتمعن النظر في معانيه.

وكانت دراسة التفسير تتم في المساجد، بحيث صارت لها مهمة مزدوجة، إذ هي أماكن للعبادة ودور للتعليم.

قال صاحب نفح الطيب: «وليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرأون جميع العلوم في المساجد»[3].

ومن أهم هذه المساجد:

---

(1) نفح الطيب: 1/ 220.
(2) م. ن: 2/ 518.
(3) م. ن: 1/ 220.

- المسجد الجامع بالقيروان. . بناه عقبة بن نافع سنة 50هـ وهو معمور مشهور.
- جامع تلمسان. . بناه موسى بن نصير سنة 89هـ، ولا يزال باقياً إلى اليوم.
- جامع الزيتونة. . أعاد بناءه ابن الحباب سنة 114هـ، وهو قائم وقد صار جامعة إسلامية.
- جامع قرطبة. . بناه عبد الرحمن الداخل سنة 170هـ.
- جامع القرويين. . بنته فاطمة الفهرية أم البنين القيروانية سنة 263هـ[1]، ولا يزال جامعة إسلامية.

البعثات التعليمية:

لقد كان للبعثات التعليمية التي أرسلت إلى الغرب الإسلامي دور بارز في نشر الإسلام وتعليم العلوم الشرعية، وعلى رأسها تفسير الكتاب العزيز، ومن أبرز البعثات التعليمية ما يلي:

أ - بعثة عقبة بن نافع التي كلفها بعد فتحه لبلاد المغرب بتعليم الناس القرآن، وتفقيههم في الدين[2].

ب - بعثة موسى بن نصير الذي اختار من جنده سبعة عشر رجلاً من القرَّاء والفقهاء ندبهم إلى سائر الجهات ينشرون تعاليم الإسلام، ويعلمون الناس القرآن وأحكامه[3].

---

(1) النبوغ المغربي في الأدب العربي - عبد الله كنون - ط2 - 1960: 1/ 47.
(2) البيان المغرب: 1/ 42.
(3) معالم الإيمان: 1/ 213.

جـ- بعثة عمر بن عبد العزيز[1] الذي أرسل إلى إفريقية عشرة فقهاء سنة 99هـ على الراجح لتفقيه أهلها، وقد ضمت البعثة جلة من العلماء التابعين[2] الذين كان لهم دور بارز في نشر العلوم الإسلامية وخاصة ما يتعلق منها بأحكام القُرآن وتفسيره، ورواية الحديث، وقد تم على أيدي هؤلاء إسلام البربر، ونشر تعاليم الإسلام في شتى أنحاء المغرب الإسلامي.

وتتضح المهمة الرئيسية لتلك البعثة من خلال رسالتهم التي كتبوها لحنظلة بن صفوان[3] ت130هـ ليبعث بها إلى أهالي طنجة لما ثاروا عليه، حيث تضمنت أبرز مواضيع القرآن، وأن آياته لا تخرج عن موضوعات أساسية عشرة: أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وتبشير بالجنة وإنذار بالنار، وأخبار عن الأولين والآخرين، ومحكم القرآن يعمل به، ومتشابهه يؤمن به، وحلاله أمر أن يؤتى، وحرامه أمر أن يتجنب، وفيه أمثال ومواعظ، فمن يطع الآمرة وتزجره الزاجرة فقد استبشر بالمبشرة وأنذرته المنذرة، ومن يحلل الحلال ويحرم الحرام ويرد العلم فيما اختلف فيه الناس إلى اللّه مع طاعة واضحة ونية صالحة فقد أفلح ونجح وحيّ حياة الدنيا والآخرة[4]. ويستفاد من هذه الرسالة

---

(1) عمر بن عبد العزيز بن عبد الحكم الأموي القرشي أبو حفص الخليفة الصالح قيل عنه خامس الخلفاء الراشدين ـ الأعلام ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت. ط سادسة ـ 1984: 5/ 505.

(2) انظر أسماء أعضاء هذه البعثة في رياض النفوس: 1/ 64 وما بعده ومعالم الإيمان: 1/ 180.

(3) ولاه هشام بن عبد الملك على إفريقية والمغرب سنة 124هـ. انظر تاريخ إفريقية ـ الرقيق القيرواني ـ ص115.

(4) رياض النفوس: 1/ 67.

ظهور علم التفسير بالغرب الإسلامي مبكراً مرتبطاً بتعليم الناس القرآن تعبداً وتلاوة مع فهم لآياته والعمل بمحكمه، والإيمان بمتشابهه اقتداء بمذهب الصحابة في ذلك.

وفي هذا الشأن يقول أبو العرب: «لقد كان للبعثة التي أرسلها عمر بن عبد العزيز لتفقيههم ضلع في دعم التمسك بالنصوص الشرعية، والبعد عن التخريج والتأويل وإعمال الرأي، واستمر هذا التيار يتأكد إلى أن ذاع أمر مالك[1] في النصف الأول من القرن الثاني، فتوافدوا عليه يطلبون أصول الشريعة القويمة[2].

وينوه حسن حسني عبد الوهاب[3] بالبعثة التعليمية التي أرسلها عمر بن عبد العزيز على رأس المائة الأولى للهجرة، ويرى أنها البداية الرسمية لتعليم البربر الإسلام والقرآن حيث اختط كل واحد من أعضاء تلك البعثة بالقيروان داراً لسكناه، ومسجداً لعبادته، وكُتاباً لتحفيظ القرآن[4].

وهذا رأي فيه نظر، والراجح أن هذه البعثة كانت مهمتها مكملة للبعثات التي قبلها، والتي كان لها دور مهم في نشر القرآن وتعليمه، والدليل على ذلك

---

(1) أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة له تآليف كثيرة وكتابه الموطأ مشهور توفي بالمدينة المنورة (179هـ) شجرة النور الزكية ـ محمد مخلوف ـ دار الفكر. ص52 ـ 55. وفيات الأعيان ـ ابن خلكان ـ تحق: إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت: 4/ 138.

(2) طبقات علماء إفريقية وتونس ص13.

(3) حسن حسني عبد الوهاب الصمادحي بحاثة مؤرخ أديب كان من أعضاء المجاميع العربية في دمشق والقاهرة وبغداد له كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين توفي بتونس سنة (1338هـ). الأعلام: 2/ 187.

(4) ورقات/ حسن حسني عبد الوهاب ـ تونس ـ 1965: 1/ 78.

أن هذه البعثة وجدت تنوعاً في القراءات عند المغاربة تبعاً لقراءات الصحابة والتابعين الذين دخلوا الغرب الإسلامي فاتحين.

رحلات المغاربة إلى المشرق:

لقد أكدت كتب التراجم ارتحال الكثير من المغاربة إلى المشرق لأداء مهام متعددة على رأسها تأدية فريضة الحج، وزيادة التلقي عن المحدِّثين والفقهاء وطلب إجازاتهم.

وقدم أبو العباس المقري في كتابه نفح الطيب لائحة طويلة للراحلين إلى المشرق من قطر الأندلس وحده، من غير ادعاء مع ذلك للإحاطة بهم، ولا استقصاء لعددهم، وقال: «اعلم أن حصر أهل الارتحال لا يمكن بوجه ولا بحال»[1].

ومن بين الراحلين المغاربة إلى المشرق الذين اهتموا بدراسة التفسير وعلوم القرآن: عبد اللّه بن فروخ الفارسي ت176هـ[2]، حيث لقى عبد الملك بن جريج صاحب أول تصنيف في التفسير على أشهر الروايات، وفي إفريقية أخذ عن ابن فروخ يحيى بن سلام صاحب أقدم تفسير جامع باقٍ إلى اليوم[3]، وأسد بن الفرات[4] ت 214هـ الذي لقي محمد بن الحسن

(1) انظر أسماء الراحلين المغاربة إلى المشرق في نفح الطيب الجزء الثاني بكامله ص5 ـ 704.

(2) انظر ترجمته في معجم المؤلفين ـ عمر كحالة ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت: 6/ 102.

(3) التفسير ورجاله ـ الفاضل بن عاشور ـ دار الكتب الشرقية ـ تونس. ط2 ـ 1972 ـ ص32.

(4) انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ص63.

الشيباني ت189هـ وأخذ عنه الفقه والتفسير[1]، وعاد إلى إفريقية لتعليم التفسير والفقه على مذهبي أبي حنيفة ومالك.

وبقيٌّ بن مخلد ت276هـ الذي رحل إلى المشرق، ولقي الشيوخ الكبار فأخذ عنهم، وعاد فصنف كتاباً في التفسير[2].

ومنهم قاسم بن أصبغ ت343هـ سمع بقرطبة من بقيٍّ بن مخلد، ورحل إلى المشرق، وانصرف إلى الأندلس، فألف كتباً منها أحكام القرآن والناسخ والمنسوخ[3].

وغير هؤلاء كثير ممن كانت لهم أياد بيضاء في نقل العلوم الإسلامية من شرق العالم الإسلامي إلى مغربه.

تفاسير مشرقية في الغرب الإسلامي:

إن أهم العوامل التي كان لها أثر بالغ في تطور علم التفسير بالغرب الإسلامي دخول بعض التفاسير إليه من المشرق الإسلامي ومن أهمها:

1 ـ التفسير المنسوب إلى ابن عباس[4]، الذي يرجح أن أول نسخة من المروي عنه كانت برواية الكلبي في القرن الثالث الهجري بطريق عبد الرحمن بن سعيد التميمي الجزيري[5].

---

(1) رياض النفوس: 1/ 178.

(2) نفح الطيب 2/ 518.

(3) م.ن: 2/ 47.

(4) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب حبر الأمة الصحابي الجليل ولد بمكة ونشأ في عصر النبوة فلازم رسول الله ﷺ وتوفي سنة 68هـ. انظر ترجمته في أسد الغابة في معرفة الصحابة ـ ابن الأثير ـ دار الشعب ـ 1970: 3/ 290.

(5) تاريخ علماء الأندلس ـ ابن الفرضي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ 1966: 1/ 259.

وذكر ابن الفرضي أن يحيى بن زكريا بن فطر ت315هـ من أهل قرطبة روى عن أبي زيد الجزيري كتاب التفسير المنسوب إلى ابن عباس[1].

2 ـ تفسير عبد اللّه بن نافع ت186هـ[2].

أدخله إلى الأندلس يحيى بن مالك بن عائذ، قال ابن الفرضي «لم أسمع منه غير الموطأ والتفسير، وسمعت منه كتاب التفسير لعبد اللّه بن نافع[3].

3 ـ التفسير المنسوب إلى الحسن البصري ت110هـ[4]، وهذا التفسير دخل إلى الأندلس في أوائل القرن الثالث الهجري، وقد نقله خليل بن عبد الملك المعروف بخليل الفضة، وهو من أهل قرطبة رحل إلى المشرق، وروى بها كتاب التفسير المنسوب إلى الحسن بن أبي الحسن من طرف عمرو بن قائد[5].

4 ـ تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ت182هـ[6].

حمله إلى الأندلس يحيى بن يحيى الليثي ت234هـ من أهل قرطبة، قال ابن الفرضي: رحل الناس إلى أبي عبد اللّه بن يحيى الليثي، وسمعوا منه كتباً

---

(1) م. ن: 2/ 188.

(2) أبو محمد عبد اللّه بن نافع أحد أئمة الفتوى بالمدينة صحب مالكاً أربعين سنة وتفقه به وكان حافظاً ـ شجرة النور الزكية ص55.

(3) تاريخ علماء الأندلس: 2/ 193.

(4) الحسن بن يسار أبو سعيد تابعي كان إمام أهل البصرة وحبر الأمة في زمنه له كتاب في فضائل مكة. وفيات الأعيان: 2/ 69 ـ 73.

(5) تاريخ علماء الأندلس: 2/ 188.

(6) عبد الرحمن بن زيد بن أسلم فقيه محدث مفسر له من كتب التفسير والناسخ والمنسوخ ـ طبقات المفسرين للداودي 1/ 271.

منها تفسير عبد الرحمن بن زيد بن أسلم[1].

5 ـ تفسير عبد الرزاق الصنعاني ت211هـ[2].

دخل المغرب الإسلامي عن طريق تمام بن عبد الله المعافري ت377هـ الذي رحل إلى المشرق، فلقي بغزة أبا الحسن بن أبي عياش، حدثهم عن الظهراني عن عبد الرزاق بتفسير القرآن. قال ابن الفرضي: كتبته بقرطبة، وكتب عنه جماعة من أصحابنا[3].

6 ـ تفسير ابن جرير الطبري ت310هـ[4].

قام باختصاره جماعة من المفسرين منهم أبو بكر أحمد بن عبد اللّه بن أيوب ت333هـ من أهل قرطبة، وابن صمادح التجيبي ت419هـ، ومحمد بن أحمد بن عبد اللّه النحوي المعروف بابن اللجاش ت490هـ.

ويمكن القول بأن المفسرين المغاربة قد أفادوا من هذه التفاسير وغيرها، وظهر ذلك واضحاً في خصائص تفاسيرهم المعتمدة على الأثر، وذلك لا يقلل من جهود المفسرين المغاربة الذين ظهرت لهم تفاسير مبكرة كيحيى بن سلام وبقيّ بن مخلد رائدَيْ هذا العلم بالغرب الإسلامي.

---

(1) تاريخ علماء الأندلس: 2/ 192.

(2) عبد الرزاق بن همام الصنعاني الحميري اليمني (أبو بكر) محدث حافظ فقيه أخذ عنه البخاري، من كتبه تفسير القرآن ـ هدية العارفين 1/ 566.

(3) تاريخ علماء الأندلس: 1/ 98.

(4) انظر ترجمته في طبقات المفسرين للداودي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت. ط1 (1403/ 1883): 2/ 110.

التصنيف في التفسير بالغرب الإسلامي:

تفسير يحيى بن سلام[1]:

لا يزال كثير من الباحثين المشارقة يظنون أن أول تفسير شامل للقرآن الكريم مستقل المنهج وصل إلينا هو تفسير جامع البيان لابن جرير الطبري، ولكن أكثر الباحثين المغاربة يعلمون أن أول تفسير في ذلك هو تفسير يحيى بن سلام الذي لا يزال أكثره مخطوطاً بدار الكتب الوطنية التونسية تحت رقم (18653).

ويعد ابن سلام من أتباع التابعين، وهو الذي عقد الصلة بين مرحلتي التفسير عند التابعين ومن بعده من المفسرين كابن جرير الطبري، وقد استقر في القيروان إحدى منارات الغرب الإسلامي مرتحلاً إليها من البصرة موطن نشأته.

نقل في تفسيره عن مجاهد[2] وقتادة[3] والحسن البصري والكلبي[4]، وغيرهم من المفسرين الموثقين في الرواية وغير الموثقين.

وهذا التفسير يسوده منهج الاختصار لأنه بداية مرحلة نضج علم التفسير،

---

(1) يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة التميمي البصري الكوفي ثم الإفريقي مفسر فقيه محدث لغوي ت سنة 200هـ حاجاً بمكة. طبقات المفسرين للداودي: 2/ 371، تاريخ التراث العربي ـ فؤاد سزكين ـ الهيئة المصرية للتأليف والنشر ـ المطبعة الثقافية 1970م: 1/ 203.

(2) مجاهد بن جبر المكي المقرىء المفسر أبو الحجاج المخزومي توفي بمكة سنة 104هـ. طبقات المفسرين للداودي: 2/ 305 ـ 309.

(3) قتادة بن دعامة السدوسي الحافظ البصري الضرير المفسر توفي عام 118هـ. طبقات المفسرين للداودي: 2/ 47.

(4) محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر الكوفي نسابة مفسر روى عن الشعبي متهم بالكذب ورمي بالرفض وله تفسير مشهور. طبقات المفسرين للداودي: 2/ 149.

وليس فيه من الإعراب والنحو إلا ما لا غنى عنه في خدمة المأثورات مع بعض عناصر التفسير بالمأثور، فعنايته فيه بالنقل أشد من عنايته بالنقد والاختبار، ومع ذلك فصاحبه مهذب لكثير من نقولاته حاذق في توجيهها نحو منهج التفسير بالمأثور.

ولقد كان لرحلات ابن سلام إلى الكوفة والبصرة أثر في مصنفاته، حيث التقى بعلماء الرأي فيها، وظهر ذلك واضحاً في كتابه التصاريف[1]، الذي تناول فيه المعاني المشتركة للألفاظ القرآنية التي اتفقت في الحروف مما ائتلف لفظه واختلف معناه.

كما أن انتقاله إلى مصر والعراق ومكة، ثم استقراره بالقيروان جعله يمزج بين خصائص مدرسة العراق بفرعيها الكوفي والبصري، ومدرسة المدينة بفروعها المدني والمصري والمغربي، إذ إن علماء مصر والعلماء المغاربة في ذلك الوقت كانوا ينتمون إلى مدرسة المدينة.

وتفسيره ليس له اسم يميزه حسب ما ورد في المخطوطة المودعة بدار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم (18653)[2].

وتبرز القيمة العلمية لهذا التفسير أنه صمم في القرن الثاني الهجري، وأنه نشأت في ظله أول مدرسة للتفسير بإفريقية.

قال أبو عمرو الداني[3] في حقه «وليس لأحد من المتقدمين مثله، ثم قلّ

---

(1) انظر التصاريف ليحيى بن سلام ـ الشركة التونسية للتوزيع 1980م.

(2) بقيت النسخة الوحيدة مقسمة بين تونس والقيروان وقد ضُمت الآن لبعضها وتقوم الباحثة هند شلبي بتحقيق هذا التفسير.

(3) عثمان بن سعيد الأموي رحل إلى المشرق ثم عاد إلى تونس وبرع في القراءات له تصانيف منها المقنع والتيسير. نفح الطيب: 2/ 135.

تداوله بظهور التفاسير المطولة المحشوة بمسائل النحو والبلاغة»[1].

وقال فيه صاحب كتاب العمر «وليحيى بن سلام تفسير القرآن ويعرف باسمه، وهو تفسير بالآثار على طريقة المتقدمين، وربما كان أقدم ما لدينا من نوعه»[2]، وقد تلقى هذا التفسير عن مؤلفه فقيه إفريقي هو أبو داود العطار ت244هـ، وانتقل بطريقة الرواية إلى الأندلس حيث انتشر وتلقاه الشيوخ والطلبة وأقبلوا عليه، واهتم بتلخيصه عالمان هما: أبو عبد الله محمد بن أبي زمنين[3]، وتلخيصه قد وصل إلينا[4]، وجاء في مقدمته بيان الهدف من تأليف هذا المختصر ووصف لتفسير ابن سلام، والآخر هو أبو المطرف القنازعي[5] من رجال الحديث والتفسير، وهذا المختصر مفقود، ولهذين التلخيصين أهمية كبيرة إذ يساعدان على تلافي ما لحق تفسير ابن سلام من نقص، إذ الموجود منه في مختلف قطعه يقارب ثلثيه فقط.

ومن أبرز خصائص تفسير ابن سلام أنه أساس طريقة التفسير النقدي أو

---

(1) التفسير ورجاله ص43.

(2) كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين ـ حسن حسني عبد الوهاب ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت. ط1 ـ 1990 ص101.

(3) محمد بن عبد الله بن عيسى المري الألبيري نزيل قرطبة المالكي المعروف بأبي زمنين، محدث فقيه أصولي، مفسر أديب وشاعر توفي سنة (399هـ) شجرة النور الزكية ص101 ـ طبقات المفسرين للسيوطي ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط1 ـ (1396/ 1976) ـ ص104.

(4) توجد منه نسخة بالمغرب بمكتبة القرويين بفاس تحت رقم (34) ونسخة بالمتحف البريطاني رقم (820) إضافات.

(5) عبد الرحمن بن مروان أبو المطرف الأنصاري القنازعي القرطبي كان عالماً بالتفسير والأحكام بصيراً بالحديث له معرفة باللغة والأدب. طبقات المفسرين للسيوطي ص64، وطبقات المفسرين للداودي: 1/ 293.

الأثري النظري التي سار عليها من بعده ابن جرير الطبري واشتهر بها[1].

ويتسم هذا التفسير بالتجرد من الأسانيد وذلك ما يجعله ميسراً للدارسين، بخلاف تفسير ابن جرير الطبري، ويغلب على منهجه التفسير بالمأثور، فهو كثير التعرض لأسباب النزول[2]، وأخبار السير والملاحم، مع اهتمام ملحوظ بالقراءات المشفوعة باللغة والإعراب، ففي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُاْ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الشعراء: 197] يقول ابن سلام: «وهي تقرأ على وجهين بالتاء والياء، فمن قرأها بالتاء يقول قد كانت لكم آية، ومن قرأها بالياء فيجعلها عملاً في باب كان، يقول في كان لكم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل بمعنى من آمن منهم، فقد كان لهم في إيمانهم به آية[3].

ويفسر القرآن بالقرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ﴾ [الشعراء 198] يقول ابن سلام: لا تؤمن به العرب كقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: 4]. وفي قوله تعالى: ﴿أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ﴾ [الشعراء 204] يقول أيضاً: أفبعذابنا يستعجلون على الاستفهام، أي قد استعجلوا به لقولهم: ﴿ٱئْتِنَا بِعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: 29] وذلك منهم استهزاء وتكذيب بأن لا يأتيهم العذاب[4]. وفي قوله تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ

---

(1) التفسير ورجاله ص42.

(2) في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِهِۦ﴾ القصص: 52. ينقل عن حماد عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن رفاعة القرظي قال: «نزلت هذه الآية في عشرة من اليهود أنا أحدهم».
خ (18653) ـ ق 54ظ ـ المكتبة الوطنية ـ تونس.

(3) خ (18653) ـ ق 15ظ.

(4) م.ن ـ ق16 و.

أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمۡ ﴾ [يس: 6] يقول: وهذا مثل قوله تعالى: ﴿مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبۡلِكَ ﴾ [القصص: 46][1].

ومن تفسير القرآن بالسنّة ما جاء في بيان معنى العشيرة من قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] تفسير الكلبي أن رسول اللّه ﷺ خرج حتى قام على الصفا وقريش في المسجد، ثم نادى يا صباحاه، ففزع الناس فخرجوا فقالوا: مالك يا ابن عبد المطلب، فقال: «يا آل غالب قالوا هذه غالب عندك، ثم نادى يا آل لؤي، ثم نادى يا آل مرة، ثم نادى يا آل كلاب، ثم نادى يا آل قصي، فقالت قريش: أنذر الرجل عشيرته الأقربين. . .»[2].

ولابن سلام بعض الاهتمام بتفسير الرأي على قلة؛ لأن التفسير النقلي هو السائد في عصره، وقد اقتصر جانب الرأي عنده على ترجيح بعض المرويات على بعض، ونقد بعض الأخبار، وتوضيح المعاني القرآنية على ضوء اللغة والإعراب[3].

وقد يطرح بعض القضايا القرآنية كما فعل في بيان اختلاف الرأي تبعاً لاختلاف النقل في أول وآخر ما نزل من القرآن[4].

ويحتوي تفسير ابن سلام على بعض الإسرائيليات، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: 23] ينقل عن قتادة قوله: «وعرشها سريرها وكان سريراً حسناً كان من ذهب، وقوائمه لؤلؤ وجوهر، وكان مستراً بالديباج

(1) م. ن ـ ق72.
(2) خ (18653) ـ ق12 و وانظر صحيح مسلم ـ كتاب الإيمان ـ الطبعة المصرية ـ القاهرة ـ 1349: 3/ 83.
(3) انظر خ (18653) ـ ق 47ظ.
(4) خ ابن سلام رقم (161) القيروان ـ لا توجد به أرقام صفحات.

والحرير، كانت عليه سبعة مغاليق، كانت دونه سبعة أبيات بالبيت الذي هو فيه مغلقة مقفلة»[1].

كما يلاحظ عليه أنه لم يتعرض لقضية الإعجاز القرآني؛ لأنها لم تكن مثار بحث في عصره، كما أنه لم يهتم بالأسرار البلاغية التي ظهر الاهتمام بها بعد نهاية القرن الرابع الهجري، وحَسْبُ هذا التفسير فضلاً أنه نسج لحمة التواصل بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه.

تفسير بقي بن مخلد ت276هـ[2]:

هو أبو عبد الرحمن بقي بن مخلد بن يزيد الأندلسي القرطبي الحافظ أخذ عن يحيى بن يحيى الليثي، ورحل إلى المشرق ولقي الشيوخ الكبار فأخذ عنهم حتى بلغ عدد شيوخه مائتين وأربعة وثمانين رجلاً، وكان إماماً زاهداً بحراً في العلم ومجتهداً لا يقلد أحداً بل يفتي بالأثر[3]، قال عنه المقري في نفح الطيب عند حديثه عن الراحلين من الأندلس إلى المشرق «منهم الأحق بالسبق والتقدم بقي بن مخلد»[4]. وله مصنفان مشهوران مسنده الذي روى فيه عن

---

(1) خ (18653) ـ ق 24 و.

(2) ظهر مجموعة من المفسرين في الفترة بين يحيى بن سلام وبقي بن مخلد ومن بين هؤلاء: ـ عبد الرحمن بن الهواري ت 228هـ صنف كتاباً في التفسير ذكر القاضي عياض أنه رأى بعضه ـ ترتيب المدارك ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ دار مكتبة الفكر ـ طرابلس ـ 1388/ 1968): 1/ 508 وعبد الملك بن حبيب السلمي ت239هـ صنف كتباً عديدة في التفسير وعلوم القرآن منها تفسير القرآن ستون كتاباً ـ طبقات المفسرين للداودي: 1/ 353 وإبراهيم بن حسين أبو إسحاق القرطبي ت249هـ رحل إلى المشرق وصنف بعد عودته إلى الأندلس تفسيراً للقرآن ـ طبقات المفسرين للداودي: 1/ 8.

(3) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 118.

(4) نفح الطيب: 2/ 518.

ألف وثلاث مئة صحابي ونيف، ورتب حديث كل صاحب على أبواب الفقه، فهو مسند ومصنف.

أما الثاني فهو تفسيره للقرآن الكريم، الذي قال عنه ابن حزم الأندلسي: «أقطع أنه لم يؤلف في الإسلام مثل تفسيره، ولا تفسير ابن جرير الطبري ولا غيره»[1].

ويشهد له السيوطي من أعيان القرن التاسع الهجري بالبراعة في الحديث والتفسير، حيث يقول «ليس لأحد مثل مسنده ولا تفسيره»[2]. وقد عده ابن تيمية من التفاسير الجديرة بالاهتمام التي ينبغي الرجوع إليها لتصحيح النقل، حيث قال: «ومعلوم أن في كتب التفاسير من النقل عن ابن عباس شيئاً كثيراً من رواية الكلبي عن ابن صالح وغيره، فلا بد من تصحيح النقل لتقوم الحجة، فيراجع كتب التفسير التي يجدر منها النقل مثل تفسير ابن جرير الطبري الذي نقل كلام السلف بالإسناد، وقبله تفسير بقي بن مخلد الأندلسي»، كما ذكره ضمن قائمة تضم خمسة عشر تفسيراً من كتب التفسير بالمأثور[3].

وقد قام عبد اللّه بن عبد الملك[4] ت318هـ باختصار تفسير بقي بن مخلد، وقد كان ذا عناية بالحديث ومعرفة بالرجال والعلل[5].

---

(1) تاريخ علماء الأندلس: 1/ 92، نفح الطيب: 3/ 168، طبقات المفسرين للداودي: 1/ 119.

(2) طبقات المفسرين ـ جلال الدين السيوطي ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط أولى (1396/ 1976) ـ ص41.

(3) مقدمة في أصول التفسير ـ ابن تيمية ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ ص79.

(4) هو عبد اللّه بن حنين بن عبد اللّه بن عبد الملك بن مروان القرطبي المعروف بابن أخي ربيع الصباغ (أبو محمد) ـ شجرة النور ـ ص87.

(5) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 234.

أما منهج بقي بن مخلد في التفسير فلم يتضح للباحثين؛ لعدم تمكنهم من الاطلاع على تفسيره، ولكن الوارد في كتب التراجم أن تفسيره أثري يعتمد على المنقول، ويفسر القرآن بالسنة، ولعل مرد ذلك أخذه عن الأئمة، وعلى الرغم من هذه الشهرة التي حظي بها تفسير بقي بن مخلد فإنه من الآثار المفقودة الآن.

مراحل التفسير بالغرب الإسلامي:

يتضح مما تقدم أن التفسير بالغرب الإسلامي مر بأربع مراحل: مرحلة التلقي والرواية على أيدي بعض الصحابة وكبار التابعين، وذلك في السنوات الأولى للفتح، يقول المالكي: «إن دخول الصحابة للمغرب الإسلامي قد واكب أغلب مراحل الفتح، وصار عددهم يتضاءل شيئاً فشيئاً كلما تقدم التاريخ»[1].

والمرحلة الثانية تتمثل في رحلة المغاربة إلى المشرق للتوسع والاستزادة من العلوم، حيث التقوا هناك كبار العلماء وأئمة أهل السنة فأخذوا عنهم، ثم عادوا إلى بلادهم يحملون معهم زاداً ثقافياً كثيراً.

والمرحلة الثالثة هي مرحلة الإسهام بتدريس التفاسير المروية عن علماء المشرق سواء منها ما أدخله المشارقة أنفسهم، أو عاد به المغاربة بعد رحلاتهم إلى المشرق.

والمرحلة الأخيرة هي الإسهام بالتفسير والتأليف، التي بدأت مع أواخر القرن الثاني الهجري على يد يحيى بن سلام ثم من جاء بعده من المفسرين، إلا أن الباحث يجد صعوبة في تحديد الفترة الزمنية التي نشأ فيها علم التفسير بالأندلس علماً مستقلاً، ومرجع ذلك إلى ظاهرة الجمع بين العلوم، حيث كان

(1) رياض النفوس: 1/ 41.

الأندلسيون يخلطون في تعليمهم بين القرآن واللغة العربية والفقه والأدب، يقول ابن خلدون: «وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب[1] من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم، إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسه ومنبع الدين والعلوم جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها، وتجويد الخط والكتاب»[2].

ويمكن القول إن علم التفسير في الأندلس نشأ في القرن الثالث الهجري علماً مستقلاً، ثم نما في القرنين الرابع والخامس، ثم بلغ أوج عظمته في القرن السادس على يد ابن عطية المحاربي[3].

أما طريقة أهل المغرب فهم يهتمون بتحفيظ القرآن لا يخلطون ذلك بسواه، يقول ابن خلدون: «فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرسم ومسائله، فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم»[4].

ولم يحدث الامتزاج المنهجي في العلوم الإسلامية بين المغاربة والأندلسين إلا في عصر المرابطين وما تلاه من عصور، حيث صارت الأندلس تحت السلطان السياسي والفكري المغربي، وفي عصر المرابطين ومن بعدهم

---

(1) يقصد بالكتاب الخط والشكل.

(2) مقدمة ابن خلدون ـ دار العودة ـ بيروت ص447.

(3) هو القاضي أبو محمد عبد الحق بن عطية المحاربي من أهل غرناطة وأحد أعلام الأندلس في الفقه والحديث والتفسير والأدب، من أشهر مصنفاته تفسيره المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز توفي سنة (546هـ).
انظر ترجمته في نفح الطيب: 9/ 307، طبقات المفسرين للداودي: 1/ 265.

(4) مقدمة ابن خلدون ـ ص447.

المرينيين والحفصيين حصل التلاقح في المنهج بين المغرب وإفريقية والأندلس لانتقال علماء الأندلس إلى المغرب وإفريقية فراراً من الإسبان الذين صاروا يزحفون على المدن الإسلامية بالأندلس.

ويمكن تحديد أهم المفسرين الذين صنفوا في هذا العلم في الفترة السابقة لمرحلة هذا البحث لمزيد المعرفة بجهود علماء الغرب الإسلامي في العلوم التفسيرية.

القرن الثالث الهجري:

ظهرت في هذا القرن طائفة من المفسرين المغاربة نسبت إليهم كتب التراجم مؤلفات في تفسير القرآن ومن هؤلاء المفسرين:

1 ـ عبد الرحمن بن موسى الهواري ت228هـ، صنف كتاباً في التفسير ذكر القاضي عياض أنه رأى بعضه[1].

2 ـ عبد الملك بن حبيب السلمي ت239هـ، صنف كتباً عديدة في التفسير وعلوم القرآن، منها تفسير القرآن ستون كتاباً[2].

3 ـ إبراهيم بن حسين أبو إسحاق القرطبي ت249هـ، رحل إلى المشرق، وصنف بعد عودته إلى الأندلس تفسيراً للقرآن[3].

4 ـ أبو عبد الله محمد بن سحنون بن سعيد التنوخي ت256هـ، كان إماماً في الفقه ألف عدة كتب منها أحكام القرآن[4].

---

(1) ترتيب المدارك ـ القاضي عياض ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ ودار مكتبة الفكر ـ طرابلس ـ (1388/ 1968): 1/ 508.

(2) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 353.

(3) م. ن: 1/ 8.

(4) معالم الإيمان: 2/ 79.

القرن الرابع الهجري:

تطور تفسير القرآن في هذا القرن، فزاد عدد المفسرين وتنوعت اتجاهات تفسيرهم ومن بين هؤلاء المفسرين:

1 ـ القاضي أبو الأسود موسى بن عبد الرحمن المعروف بالقطان ت309هـ، ألف أحكام القرآن اثني عشر جزءاً[1].

2 ـ أبو جعفر أحمد بن أحمد بن زياد القيرواني ت319هـ، سمع من ابن عبدوس ومحمد بن يحيى بن سلام، وألف كتاباً في أحكام القرآن[2].

3 ـ عبد اللّه بن محمد بن حنين ت319هـ، اختصر كتاب التفسير لبقي بن مخلد، وكان ذا عناية بالحديث ومعرفة بالرجال والعلل[3].

4 ـ أبو محمد عبد اللّه بن مطرف المعروف بابن آمنة القرطبي ت340هـ، ألف كتاباً في تفسير القرآن حذف منه الأسانيد[4].

5 ـ أبو محمد قاسم بن أصبغ البياني القرطبي ت340هـ، له كتاب في أحكام القرآن على أبواب كتاب إسماعيل القاضي بن إسحاق البغدادي المالكي ت282هـ[5].

---

(1) طبقات المفسرين للداودي: 2/ 341.

(2) شجرة النور الزكية ـ ص81.

(3) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 234.

(4) تاريخ علماء الأندلس: 1/ 269 ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ـ إسماعيل البغدادي ـ مكتبة المثنى ـ بيروت: 3/ 302.

(5) نفح الطيب: 3/ 169 ـ شجرة النور الزكية ـ ص88.

6 ـ منذر بن سعيد البلوطي ت355هـ قاضي الجماعة بقرطبة، رحل إلى المشرق، وروى عن جملة من المشايخ، ألف كتاباً في أحكام القرآن[1].

7 ـ أبو علي القالي إسماعيل بن القاسم الأموي البكري البغدادي المالكي القرطبي توفي بقرطبة 356هـ، من تصانيفه تفسير السبع الطوال[2].

8 ـ أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه بن عيسى بن أبي زمنين ت398هـ، صنف مصنفات عديدة منها مختصره لتفسير ابن سلام[3].

القرن الخامس الهجري:

لقد تطور التفسير في القرن الخامس على يد نخبة من المفسرين المغاربة أمثال أحمد بن عمار المهدوي ت440هـ، ومكي بن أبي طالب ت437هـ اللذين أصلا مدرسة التفسير بالمأثور في مستهل القرن الخامس الهجري، ومن أهم المفسرين الذين صنفوا في هذا العلم في القرن الخامس:

1 ـ أحمد بن علي بن أحمد الربعي الباغاني ت401هـ، قام بالإقراء بالمسجد الجامع بقرطبة، وله كتاب حسن في أحكام القرآن[4].

---

(1) شجرة النور الزكية ـ ص90.

(2) تاريخ ابن الفرضي: 1/ 69، نفح الطيب: 3/ 75.

(3) شجرة النور الزكية ـ ص101.

(4) هدية العارفين ـ إسماعيل باشا البغدادي ـ مكتبة المثنى ـ بيروت ـ: 1/ 71.

2 ـ أبو المطرف عبد الرحمن بن هارون الأنصاري القنازعي ت413هـ، اختصر تفسير يحيى بن سلام[1].

3 ـ أحمد بن محمد بن برد الأندلسي ت418هـ، له كتاب «التحصيل» في تفسير القرآن[2].

4 ـ أبو يحيى محمد بن أحمد بن صمادح التجيبي ت419هـ، صنف مختصر تفسير الطبري، ونشر هذا المختصر في سلسلة تراثنا التي تصدرها الهيئة المصرية للتأليف والنشر، قال في مقدمته: «إني قصدت بما جمعته في هذا الكتاب من تفسير غريب القرآن وتأويله»[3].

5 ـ أحمد بن محمد بن عبد اللّه بن أبي عيسى المعافري الطلمنكي ت429هـ[4]، قال عنه ابن الجزري: «كان أحد الأئمة في علم القراءات، وهو أول من أدخل القراءات إلى الأندلس،»[5]، له كتاب في تفسير القرآن نحو مائة جزء سماه «الدليل إلى معرفة الجليل».

6 ـ أبو الوليد يونس بن عبد اللّه بن محمد بن مغيث المعروف بابن الصفار ت429هـ له كتاب التفسير[6].

---

(1) طبقات المفسرين للسيوطي ـ ص64.

(2) هدية العارفين: 1/ 72.

(3) مختصر تفسير الطبري ـ لأبي يحيى بن صمادح التجيبي ـ تحق: محمد حسن أبو العزم ـ ط (1390/ 1970) ـ: 1/ 29.

(4) معجم المؤلفين 2/ 123.

(5) النشر في القراءات العشر ـ ابن الجزري ـ تحق: محمد سالم محسن ـ مكتبة القاهرة ـ (1398/ 1978) ـ: 1/ 34.

(6) الصلة: 2/ 684.

7 ـ علي بن سليمان الزهراوي الحاسب ت431هـ، كان من أهل العلم بالتفسير والقراءات والفرائض، له كتاب كبير في تفسير القرآن[1].

8 ـ أبو بكر المظفر بن الأفطس 460هـ له تفسير القرآن[2].

9 ـ علي بن فضال بن علي بن غالب بن جابر بن عبد الرحمن التميمي القيرواني ت479هـ من تصانيفه:

ـ البرهان في تفسير القرآن في عشرين مجلداً.

ـ شرح بسم الله الرحمن الرحيم.

ـ النكت في القرآن.

ـ الإكسير في علم التفسير[3].

10 ـ أبو بكر محمد بن علي المعافري المعروف بابن الجوزي السبتي ت483هـ، وهو خال القاضي عياض، رحل إلى الأندلس ثم إلى إفريقية، وصنف كتاباً في التفسير، توفي قبل إكماله، وهذا التفسير يعد من مصادر ابن عطية التي اعتمد عليها[4].

11 ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله النحوي المعروف بابن اللجاش ت 490هـ، رحل إلى المشرق، وأخذ عن أبي المعالي

(1) م. ن: 2/ 392.
(2) الأعلام: 6/ 228.
(3) إنباه الرواة على أنباه النحاة ـ علي القفطي ـ تحق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1406/ 1986): 3/ 200.
(4) طبقات المفسرين للداودي: 2/ 215.

الجويني، وكان ابن اللجاش عالماً بالأصول والنحو، من مصنفاته مختصر تفسير ابن جرير الطبري[1].

اتجاهات التفسير بالغرب الإسلامي:

لم يمض قرن واحد على الفتح الإسلامي حتى كان أبناء الغرب الإسلامي يساهمون في خدمة القرآن الكريم تلاوة وتعبداً وتدبراً، ويمكن القول إنه بعد مرور ثلاثة قرون بعد الفتح تأصلت الدراسات القرآنية عند العلماء المغاربة حتى استوت على سوقها على يد ابن عطية المحاربي وأبي عمرو الداني.

وقد ظهرت بين المفسرين المغاربة أغلب الاتجاهات الكبرى في التفسير، كالتفسير الأثري والفقهي واللغوي والبياني.

وقد احتفظ المغاربة بأقدم التفاسير بالمأثور، وهو تفسير يحيى بن سلام الذي يمثل الحلقة التي تصل بين أول تصنيف في التفسير على يد عبد الملك بن جريج، وبين أشهر تفسير بالمأثور وهو تفسير ابن جرير الطبري.

وقد تطور التفسير بالمأثور على يد نخبة من المفسرين أمثال المهدوي[2]، ومكي بن أبي طالب[3] اللذين اتجها بالتفسير وجهة الإيجاز والاختصار، وذلك

---

(1) م.ن: 2/ 75.

(2) أحمد بن عمار بن أبي العباس التميمي المهدوي ولد بالمهدية وقرأ على محمد بن سفيان ت415هـ ورحل إلى المشرق، وحج ثم رجع إلى بلده ودرس بها وشاع صيته، وانتقل إلى الأندلس وذلك بعد أن كمل تكوينه وتأخرت سنه وأقام بها إلى أن توفي سنة (440هـ). شجرة النور الزكية ـ ص108، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ـ جلال الدين السيوطي ـ تحق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ المكتبة العصرية ـ بيروت: 1/ 351.

(3) هو مكي حموش بن محمد بن مختار القيسي أبو محمد عالم في علوم القرآن =

بالتخلص من الأسانيد المطولة، والاكتفاء بإثبات الروايات ونقدها، وقد أشار حاجي خليفة إلى ذلك في كشف الظنون، حيث قال: «ثم انتصبت طبقة إلى تصنيف تفاسير مشحونة بالفوائد محذوفة الأسانيد مثل أبي إسحاق الزجاج[1]، وأبي علي الفارسي[2]، ومثل مكي بن أبي طالب وأبي العباس المهدوي»[3].

وقد أبرز مكي في مقدمة تفسيره إعراضه عن ذكر الأسانيد لغرض الإيجاز، فقال: «وأضرب عن الأسانيد ليخفف حفظه على من أراد التفرغ إلى ما جمع فيه من علوم كثيرة، وفوائد عظيمة من تفسير المأثور»[4].

ويمكن القول إن تفسيري مكي بن أبي طالب والمهدوي أصَّلا مدرسة التفسير بالمأثور في مستهل القرن الخامس الهجري، كما أصَّلها يحيى بن سلام وبقيُّ بن مخلد في القرنين الثاني والثالث الهجريين من قبل.

الاتجاه العقدي[5]:

كان لعلماء العقيدة على اختلاف مذاهبهم فضل في نمو الدراسات

= والعربية ولد بالقيروان ثم سافر إلى مصر وقصد الأندلس ونزل بقرطبة وجلس للإقراء بمسجدها فانتفع به خلق كثير توفي سنة (437هـ). انظر ترجمته في: وفيات الأعيان: 5/ 279، شجرة النور الزكية ـ ص107 وبغية الوعاة: 2/ 298.

(1) هو إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج عالم بالنحو واللغة من كتبه معاني القرآن وإعراب القرآن توفي سنة (311هـ) ـ بغية الوعاة: 1/ 411 ـ 413.

(2) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الأصل أبو علي أحد الأئمة في علم العربية من مصنفاته ـ الإيضاح والتذكرة، توفي سنة (377هـ) ـ إنباه الرواة 1/ 308.

(3) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ـ حاجي خليفة ـ مكتبة المثنى ـ بيروت ـ: 1/ 431.

(4) مخطوط الهداية إلى بلوغ النهاية ـ مكي بن أبي طالب ـ دار الكتب الوطنية ـ تونس رقم (10739) ـ ص2.

(5) لم تتم الإشارة إلى التفسير الباطني لأن جمهور المفسرين والبيانيين رفضوا =

التفسيرية، لأنهم لجأوا إلى آيات القرآن ليستدلوا بها على آرائهم العقدية، ومن لم يوافق ظاهر الآيات مذهبه تأولها مستنبطاً من مفاهيمها وإشاراتها ومقاصدها بعد المقابلة بينها وبين مثيلاتها، ودفع ما يتوهم من تعارض بينها، وكانت من وسائلهم في ذلك اللغة والبلاغة، فآثروا الدراسات اللغوية والبيانية، وكان لهم حظ موفور في إظهار أوجه الإعجاز القرآني لما أدركوا من أسراره البيانية، وشجعهم على ذلك صمودهم في مواجهة المهاجمين للإسلام؛ لأن المعجزة التي تحمي هذا الدين هي القرآن، وعلى قدر إظهار إعجازه تكون الحجة على خصوم الإسلام، ويبرز في هذا الاتجاه من المفسرين المغاربة هود الهواري من رجال القرن الثالث أباضي وضع تفسيراً يعد أقدم ما عند الأباضية من تفاسير، ويتكون من أربعة مجلدات، وهو اختصار لتفسير يحيى بن سلام، مع اهتمام بالآيات العقدية والكتاب مطبوع، وقد برز في الاتجاه العقدي عالم مشهور من الغرب الإسلامي أظهر اهتماماً واضحاً بقضية الإعجاز القرآني، ظهر في القرن الخامس الهجري هو ابن حزم الأندلسي ت456هـ[1]، ولكنه لم يصنف في التفسير.

= التأويلات الباطنية على اختلاف منازعها الصوفية أو الفلسفية، لأنها مقطوعة الصلة بما يدل عليه الوضع اللغوي، ويعد محي الدين بن عربي الأندلسي ثم المكي ثم الدمشقي مثالاً للمفسرين المغاربة في الاتجاه الإشاري، حيث ألف تفسيره «الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل» وهو تفسير كبير لم يكمله وله تصانيف في علوم القرآن وتوفي عام (638هـ). انظر ترجمته في طبقات المفسرين للسيوطي ص113، معجم المؤلفين: 11/ 40.

(1) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (أبو محمد) فقيه أديب أصولي محدث حافظ متكلم كان يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، من تصانيفه الفصل في الملل والأهواء والنحل.
انظر ترجمته في نفح الطيب: 6/ 202 ـ 222.

الاتجاه الفقهي:

لقد حظي الاتجاه الفقهي بعناية المفسرين المغاربة، ولعل مرجع عنايتهم بتفسير آيات الأحكام يعود إلى اهتمامهم بالفقه أكثر من أي علم آخر، حيث كان أغلب المفسرين فقهاء قرأوا موطأ مالك وتفقهوا به وتأثروا بعلومه، فجاءت تفاسيرهم تعبر عن ذلك بوضوح.

ومن مشاهير المفسرين في الاتجاه الفقهي أبو بكر بن العربي ت 543هـ[1]، حيث صنف تفسيره آيات الأحكام وهو مطبوع متداول.

وحذا حذوه ابن فرس ت599هـ[2]، فألف كتاباً في تفسير آيات الأحكام[3]، وجاء من بعدهم القرطبي[4] ونهج منهج تفسير جميع الآيات لغوياً ونحوياً مع زيادة الاهتمام بآيات الأحكام والخوض في الجزئيات الفقهية، ولم يقتصر على تفسير آيات الأحكام خلافاً لابن العربي وابن فرس.

---

(1) القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي الإشبيلي حافظ متبحر له تآليف كثيرة منها أحكام القرآن وترتيب المسالك في شرح موطأ مالك ـ شجرة النور الزكية ص136 وما بعدها.

(2) هو عبد المنعم بن محمد الغرناطي الأنصاري الخزرجي المالكي المعروف بابن فرس (أبو عبد الله) فقيه أصولي لغوي نحوي محدث، من آثاره كتاب في أحكام القرآن توفي عام (599هـ) ـ طبقات المفسرين للداودي: 1/ 362 ـ 365.

(3) حقق منه الباحث الليبي محمد إبراهيم يحيى سورتي آل عمران والنساء وقامت الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان بطبعه الطبعة الأولى عام 1989م وتم تحقيق جميع التفسير بتونس بالجامعة الزيتونية من طرف صلاح الدين عفيفي وآخرين.

(4) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي الأندلسي (أبو عبد الله) مفسر توفي بمصر عام (671هـ) من تصانيفه الجامع لأحكام القرآن.
انظر ترجمته في: طبقات المفسرين للسيوطي ص92، نفح الطيب: 7/ 221، شجرة النور الزكية ص197.

كما أن تفسير ابن جزي الكلبي ت741هـ قد اشتمل على العديد من المسائل الفقهية فهو فقيه مالكي صنف في الفقه كتابه المعروف «القوانين الفقهية»، وممن يمثل التفسير بالمأثور والاتجاه الفقهي المهدوي، وترى الباحثة وسيلة بلعيد أن الاتجاه الفقهي في تفسير المهدوي قد كان واضح السمات حتى لكأن التفسير كتاب فقه مقارن جمع فيه آراء الصحابة والتابعين وأئمة الفقه وغيرهم من العلماء[1]، ولقد تعرض هؤلاء المفسرون للأحكام الشرعية من حيث استنباطها من النصوص القرآنية، كما تعرضوا لآراء المذاهب الفقهية، وعقدوا موازنات بينها وبين المذهب المالكي، وذكروا المسائل الخلافية وأدلتها وتوجيهها، وتوسعوا في ذلك حتى صار تفسير كل منهم مرجعاً فقهياً لمذهب المالكية[2].

ولم يكن لهؤلاء المفسرين اهتمام ظاهر بمسألة الإعجاز والبلاغة القرآنية؛ لأنهم لم يخرجوا عن الطابع العام الذي تميزت به تفاسيرهم وهو الطابع الفقهي، ما عدا القرطبي الذي كان له اهتمام بمسألة إعجاز القرآن، وسنفصل القول في ذلك عند الحديث عن جهود المفسرين المغاربة في دراسة الإعجاز القرآني.

الاتجاه اللغوي:

إن عناية المغاربة بلغة القرآن وقواعدها قد ظهرت مبكرة، حيث اشترطوا على مؤدبي الكتاتيب تعليم أبنائهم إعراب القرآن، بل إن الأندلسيين ذهبوا إلى

---

(1) التفسير واتجاهاته بإفريقية ـ وسيلة بلعيد ـ ط شركة فنون الرسم والصحافة والنشر ـ القصبة ـ تونس ـ ط أولى (1414/ 1994) ص321.

(2) مدرسة التفسير في الأندلس ـ مصطفى المشيني ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط1 (1406/ 1986) ص617 بتصرف.

أكثر من ذلك، حيث كانوا يخلطون تعليم القرآن للولدان برواية الشعر، والأخذ بقوانين العربية وتجويد الخط، وكانت هذه الطريقة ممهدة لظهور مفسرين يهتمون بالجانب اللغوي في تفاسيرهم، وأكد المفسرون أن اللغة والنحو من العلوم الواجب على المفسر تحصيلها.

ولقد ظهرت عناية بعض المفسرين المغاربة واهتمامهم البالغ باللغة والنحو، حيث توسعوا في هذه الجوانب وأسهبوا في تفاصيلها وبيان مفرداتها وغدت طابعاً مميزاً لتلك التفاسير، ومن أشهر المفسرين المغاربة الذين اهتموا باللغة عبد الحق بن عطية ت541هـ وأبو حيان الأندلسي[1]، وإن كان أبو حيان قد فاق ابن عطية في هذا المنحى.

ولفعل مرجع براعة هذين المفسرين في مجال اللغة يعود إلى تبحرهما في هذا الفن، يقول السيوطي عن ابن عطية: «لقد أحسن ابن عطية في تفسيره وأبدع حتى طار صيته، وصار كتابه أحدث شاهد له بإمامته في العربية وغيرها»[2] ويزكي هذا الرأي من المحدثين الشيخ الفاضل بن عاشور[3] الذي يقول في كتابه التفسير ورجاله وهو يقعد موازنة بين ابن عطية والزمخشري: «إن المقارنين بينهما يرون أنهما اتفقا في المنهج العلمي والأدبي، وتشابها بتشابه صاحبيهما في تأسيس ثقافتهما العامة على أساس الأدب واللغة[4]، ولعل السمة

---

(1) هو محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي كان نابغة في نظم الشعر والموشحات إماماً في النحو والصرف عالماً في التفسير والحديث وتراجم الرجال، من أشهر مصنفاته تفسيره البحر المحيط توفي عام (745هـ).
طبقات المفسرين للداودي: 2/ 287، شجرة النور ص212، بغية الوعاة: 1/ 280.

(2) بغية الوعاة: 2/ 73.

(3) عالم من علماء تونس المحدثين توفي عام 1975م ـ من آثاره كتاب التفسير ورجاله.

(4) التفسير ورجاله ص84.

البارزة لتفسير ابن عطية هي إكثاره من الشواهد اللغوية والصناعة النحوية، وذلك يضعه في مصاف علماء اللغة المبرزين، وقد أشار ابن عطية إلى اهتمامه باللغة وربطها بالتفسير ونقد الفاصلين بينهما، فقال في مقدمة تفسيره: «وسردت التفسير في هذا التعليق بحسب رتبة ألفاظ الآية من حكم أو نحو أو لغة أو معنى أو قراءة، وقصدت تتبع الألفاظ حتى لا يقع طفر كما في كثير من كتب المفسرين»[1].

غير أن هذا الاتجاه لا يعني إهمال ابن عطية لبقية الاتجاهات، فهو قد جمع في تفسيره بين المأثور والتفسير بالرأي وإن غلب عليه طابع النقل، كما أنه أبدى اهتماماً واسعاً بالاتجاه الفقهي، وكذلك اشتمل تفسيره على بحوث تتناول إعجاز القرآن وبلاغته، كما أن الأسرار البيانية من اللبنات التي صنف عليها ابن عطية تفسيره.

أما أبو حيان الأندلسي فقد طغت الصناعة النحوية على تفسيره، وهو التفسير الذي يعبر بوضوح عن المنحى اللغوي في اتجاهات التفسير عند العلماء المغاربة، وقد مدحه الذين ترجموا له، وذكروا بأنه من أئمة النحو والتصريف، يقول الداودي: «كان عارفاً باللغة، وأما النحو والتصريف فهو الإمام المجتهد المطلق فيهما خدم هذا الفن أكثر عمره حتى صار لا يدركه أحد في أقطار الأرض فيهما غيره»[2].

وقد ذكر أبو حيان في مقدمة تفسيره اهتمامه المنصب على اللغة، فقال:

---

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ـ ابن عطية ـ ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب ـ ط2 (1403هـ/ 1982م): 1/ 5.

(2) طبقات المفسرين: 2/ 288.

«إني أبتدىء أولاً بالكلام على مفردات الآية التي أفسرها لفظة لفظة فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية»[1].

وقال منوهاً بكتاب سيبويه، منبهاً إلى الاعتماد عليه: «فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير، وترقت إلى التحقيق فيه والتحبير، أن يعتكف على كتاب سيبويه، فهو في هذا الفن المعول عليه»[2].

وقد أشار مصطفى المشيني في كتابه مدرسة التفسير في الأندلس إلى تأثر ابن عطية وأبي حيان بالمدرسة البصرية وعلى رأسها سيبويه[3]، فقال: «بيد أنني لمست ظاهرة عامة لدى كل منهما استدعتني للتوقف والبحث، ألا وهي تأثرهما غالباً بالمدرسة البصرية وعلى رأسها سيبويه، ولم يقفا عند هذا الحد، وإنما وقف كل منهما جندياً للدفاع عن سيبويه وآرائه النحوية»[4]، وقد ساق الباحث شواهد متعددة من تفسيريهما يؤيد بها صحة ما ذهب إليه.

وأنا أرى أن أبا حيان الأندلسي قد تأثر أيضاً بنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني التي ربطها بالمعاني النحوية، حيث يقول: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها»[5].

---

(1) تفسير البحر المحيط ـ أبو حيان الأندلسي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ط2 (1403هـ/ 1983م): 1/ 4.

(2) م. ن: 1/ 3.

(3) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي إمام اللغويين والنحويين توفي سنة (180هـ) ـ بغية الوعاة: 2/ 229 ـ 230.

(4) مدرسة التفسير في الأندلس ص607.

(5) دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار قتيبة ـ ط أولى (1403هـ/ 1983م) ص62.

وهذا تقرير يبرز أن معاني النحو هي موضوع النظم زيادة على المعاني النفسية، «وأن ما يبتغيه الناظم ويفكر فيه ليس إلا أن ينظر في وجوه كل باب من أبواب النحو وفروقه، فينظر في فروق الخبر ووجوهه، وفي فروق الشرط وأحواله، وفي وجوه الحال وفروقه...»[1].

وممن اتجه بالتفسير إلى النحو والإعراب الصفاقسي ت742هـ[2]، وقد اعتمد كثيراً على البحر المحيط وتجرد لتلخيصه وتهذيبه، وجمع إليه فوائد من بعض كتب التفسير والإعراب والنحو كتفسير ابن عطية والزمخشري وكتاب سيبويه، وكتاب أبي البقاء العكبري[3] المسمى بالبيان في إعراب القرآن، مع إضافات وتنقيحات، وقد تحدث في مقدمة كتابه عن الإعجاز، فقال: «أذلت بلاغته أعناق أرباب الكلام، وأعجزت فصاحته ألسنة فصحاء الأنام»[4] وقال أيضاً: «أقعدتهم براعته ودهمتهم فصاحته، فأجابوا بلسان الباطل والمجنون، وقالوا ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ﴾ [الصافات: 36]»[5]، ولما كان هذا التفسير إعرابياً خالصاً لم يتعرض فيه صاحبه لقضية إعجاز القرآن ولا لبلاغته، فلن أتناوله بالدراسة التفصيلية في هذه الرسالة.

---

(1) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن ـ د. أحمد أبو زيد ـ دار الأمان ـ الرباط ـ ط1 (1409هـ/ 1989م) ـ ص101.

(2) هو إبراهيم بن محمد بن أبي القاسم القيسي الصفاقسي المالكي برهان الدين أبو إسحاق فقيه لغوي محقق عمدة مدقق حج وأخذ عن أبي حيان بالقاهرة.
انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ص209، والأعلام: 1/ 63.

(3) هو عبد الله بن حسين العكبري توفي سنة (616هـ) من كتبه: إعراب القرآن ـ انظر بغية الوعاة: 2/ 38، الأعلام: 4/ 80.

(4) المجيد في إعراب القرآن المجيد ـ إبراهيم محمد الصفاقسي ـ منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ط1 ـ 1992م ص33.

(5) م. ن ص34.

الاتجاه البياني:

لم تظهر عناية المفسرين المغاربة بالاتجاه البياني إلا في فترة متأخرة، فقد خلا تفسير يحيى بن سلام من ذكر الأسرار البلاغية، وكذلك لم يُبْدِ مكي بن أبي طالب والمهدوي كبير اعتناء بالمنحى البلاغي في التفسير، ويمكن القول إن ابن عطية قد فتح الباب أمام المفسرين المغاربة الذين جاؤوا من بعده للاهتمام بإعجاز القرآن وبلاغته، وعلى الرغم من أن تفسير ابن عطية يغلب عليه الطابع اللغوي، فإنه أبدى اهتماماً ملحوظاً بالأسرار البلاغية كما أن تصنيف الزمخشري لتفسيره الكشاف كان له أثر بالغ في الاتجاه بالتفسير الاتجاه البياني.

كما كان للجانب العقدي دور مهم في ظهور الدراسات التفسيرية المبنية على أساس البلاغة والإعجاز، حيث كان كل فريق يلجأ إلى تأويل الآيات القرآنية لتأييد مذهبه العقدي، وكان لظهور عبد القاهر الجرجاني بنظريته الأشعرية في الإعجاز صدى واسع في مشرق العالم الإسلامي ومغربه جعل العلماء ينكبون على هذه الجوانب ويشبعونها بحثاً ودراسة، فأثروا الدراسات اللغوية والبيانية، وساهموا في إبراز أوجه الإعجاز القرآني.

ومن بين المفسرين المغاربة الذين صنفوا في الاتجاه البياني في التفسير ابن العابد الفاسي[1]، الذي كتب مختصراً للكشاف، وأزال عنه الاعتزال،

---

(1) هو محمد بن علي بن العابد الأنصاري الفاسي كان إماماً في الكتابة والأدب واللغة والإعراب والتاريخ والفرائض توفي عام (662هـ). نيل الابتهاج ص428 واختلفت كتب التراجم في تاريخ وفاته، فقد ورد في نيل الابتهاج ص428، والإحاطة: 2/ 287 وجذوة الاقتباس: 1/ 231 أن تاريخ وفاته (762هـ)، وذهب السيوطي في بغية الوعاة: 1/ 181، والزركلي في الأعلام: 6/ 285 أنها (662هـ) وذكر معجم المؤلفين ذلك الاختلاف: 11/ 20.

ولكن هذا الأثر لم ير النور بعد، ولم أعثر على مخطوط هذا التفسير في المكتبات التي اطلعت عليها، لذلك فلن أتمكن من تناوله بالدراسة التفصيلية في هذه الرسالة.

وممن خص هذا الاتجاه البياني بالتصنيف ابن الزبير الغرناطي[1]، فأفرد مسائل في الإعجاز البياني للقرآن بالتأليف حيث كتب في مناسبة السور كتاباً سماه «البرهان في ترتيب سور القرآن»، وصنف في الآيات المتشابهات تفسيره المسمى «ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل».

وفي هذا الاتجاه البياني يسير ابن جزي الكلبي[2]، ومن خصائص تفسيره أنه اشتمل على الكثير من الأسرار البلاغية مع اهتمام واضح بالمحسنات البديعية.

وعلى الرغم من أن تفسيره يجمع الاتجاهين اللغوي والفقهي أيضاً إلا أنني جعلته من أهل البيان لسببين: الأول أنه أفرد في تفسيره مقدمتين خصص المقدمة الأولى للحديث عن القرآن وإعجازه، وخصص المقدمة الثانية لتفسير معاني اللغات، حيث ذكر فيها الكلمات التي يكثر ورودها في القرآن الكريم

---

(1) هو أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي أخذ عن علماء عصره وعنه أخذ ابن الحباب وابن الحاج وأبو حيان الأندلسي وابن جزي الكلبي توفي عام (708هـ) ـ انظر طبقات المفسرين للداودي: 1/ 27 وشجرة النور الزكية ص212.

(2) هو محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (أبو القاسم) فقيه من علماء الأصول واللغة، من أشهر مصنفاته تفسير القرآن المسمى التسهيل لعلوم التنزيل توفي شهيداً بوقعة طريف عام (741هـ) ـ شجرة النور الزكية ص213، نيل الابتهاج ـ أحمد بابا التنبكتي ـ تحق عبد الحميد الهرامة ـ منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ط أولى (1398هـ/ 1989م) ـ ص398.

مرتبة على حروف المعجم، وقام بتفسيرها حتى يسهل على القارىء فهم معانيها، والسبب الثاني أنه أبدى اهتماماً بالغاً بفن البديع، ولا غرابة في ذلك، فقد ظهر في عصر نضجت فيه البلاغة، ووضعت لفروعها المسميات الثابتة، ولقد كان لأستاذه ابن الزبير أثر في تفكيره، فاهتم بقضية التناسب بين الآيات والسور، وبدراسة الآيات المتشابهة.

ومن رواد التفسير البياني الإِمام محمد بن عرفة[1] ت803هـ أبرز أعلام التفسير المغاربة في القرن الثامن الهجري حيث قامت طريقة التفسير في تلك الفترة على المدارسة والمحاورة وطرح الآراء على بساط النقد، وقد استطاع ابن عرفة بقوة حجته وفصاحته وقدرته على الاستنباط والنقد والترجيح أن يخلّف مصنفاً في التفسير تأثر فيه بالمنطق وأسس البحث العلمي، حيث كان يورد أقوال العلماء وأئمة المذاهب والمتكلمين وأهل المنطق من أمثال: المازري[2] ت536هـ وابن العربي ت543هـ والقاضي عياض ت544هـ وغيرهم[3].

وقد تأثر ابن عرفة بما كانت عليه الدروس عند المغاربة من الاتجاه نحو الدراسة والبحث والإملاء والنقد والتمحيص خلافاً للمشارقة الذين كان منهجهم يقوم على الشرح والتقرير والتعليق.

---

(1) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي إمامها وعاملها وخطيبها أخذ العلم عن ابن عبد السلام والفرائض على الشيخ السطي والنحو والمنطق على ابن الحباب من أشهر تلاميذه الأبي والبرزلي والسلاوي وغيرهم كثير. من تصانيفه المختصر الفقهي وتفسير القرآن الكريم. نيل الابتهاج ـ ص463 ـ 471. بغية الوعاة: 1/ 229.

(2) هو محمد بن علي التميمي المازري المالكي ويعرف بالإمام (أبو عبد اللّه) محدث حافظ فقيه أصولي متكلم أديب ولد وتوفي بالمهدية من إفريقية. من تصانيفه: المعلم بفوائد مسلم في الحديث. هدية العارفين: 2/ 88.

(3) التفسير واتجاهاته بإفريقية ـ ص432 وما بعدها.

وتفسير ابن عرفة وعلى الرغم من اتجاهه إلى الرأي الجائز، فإنه أبدى اهتماماً ملحوظاً باللغة، فكان يدعم آراءه بالأحاديث النبوية والشواهد الشعرية والأمثال العربية، مبرزاً القواعد اللغوية والأسرار البيانية، كما أنه أظهر اهتماماً بالفقه ولا غرابة فهو الفقيه صاحب المختصر الفقهي المشهور.

هذه نبذة مختصرة عن نشأة التفسير واتجاهاته بالغرب الإسلامي، وإن الباحث ليجد عدداً هائلاً من المفسرين المغاربة سواء المتعاطين منهم للتفسير، أو الذين صنفوا في هذا العلم، ولكن أغلب هذه الآثار ما زالت مخطوطة موزعة في المكتبات، وهناك تفاسير لا وجود لها، على أن الأبواب القادمة لهذه الرسالة سيبنى البحث فيها على العلماء الذين لهم اهتمام واضح بمسألة إعجاز القرآن.

تطور دراسة الإعجاز بالغرب الإسلامي

الإعجاز عند المشارقة: نشأته وتطوره:

عكف العلماء المسلمون منذ البعثة على القرآن الكريم تلاوة ومدارسة، وقطع أكثرهم العمر كله يتدبرون آياته مستعينين في ذلك بما فسره النبي ﷺ، وهو على قلته يمثل قاعدة لا بد من الالتزام بها لمن تصدى للتفسير.

كما استخدموا المقتضب من كلام العرب في بيان مبهم القرآن وتوضيح مشكله، إلا أنه على الرغم من ذلك فقد مضى عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية وزمن من دولة بني العباس دون أن يحاول أحد التعرض بالتصنيف لظاهرة الإعجاز القرآني، والكشف عن أسرار البلاغة فيه، وربما كان السبب وراء ذلك التهيب من مقام القرآن الكريم من أن يكون عرضة للآراء والخلافات.

ويرى السيوطي في الإتقان أن ابن عباس كان أول من تجرأ على تفسير غريب القرآن بأبيات من شعر العرب، وكان عبد الله بن عمر يأخذ عليه تفسيره

بالشعر، وقد أورد السيوطي مسائل ابن الأزرق[1] المئة في القرآن وجواب ابن عباس عليها بالشعر مفسراً غريب كل آية وهو القائل: «إذا تعاظم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب»[2].

وقد بدأت بمحاولات ابن عباس هذه في التفسير والاتجاه إلى اللغة مدرسة جديدة مهدت لكثير من المفسرين واللغويين أن يتصدوا لأسلوب القرآن شارحين غريبه بالأشعار والأمثلة والكلم الفصيح.

وفي مطلع القرن الثاني الهجري عندما بدأت الأفكار الجديدة تتسلل إلى العقول، وبدأ الإسلام يتسع بالفتوحات أقبل الحاقدون المتظاهرون بالدخول في الإسلام للكيد به وبأتباعه، أقبلوا على الدين الجديد يدرسونه وينظرون فيه بعقولهم القديمة، وعلى ضوء من تراثهم الديني والفلسفي، فتعرضوا إلى كتاب اللّه بالطعن، ولغوا فيه واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، يقول ابن قتيبة في وصف ذلك: «فحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف، وأَوَّلُوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيف والغمر والحدث والغر، وعرضت بالشبهة في القلوب وقدحت بالشكوك في الصدور»[3]، فصار نظم القرآن ومعانيه أمام هجوم عنيف، فقام علماء الإسلام من متكلمين ولغويين ومفسرين يدافعون عنه وعن نبوة محمد ﷺ، وصار هؤلاء يوضحون خصائص الأسلوب العربي الذي جاء

---

(1) نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي الحروري رأس الأزارقة الخوارج وإليه نسبتهم توفي (65هـ) ـ الأعلام: 7/ 35.

(2) الاتقان: 2/ 55 ـ 88.

(3) تأويل مشكل القرآن ـ ابن قتيبة ـ دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ ط أولى ـ 1954 ـ ص17.

القرآن على نمطه، فظهرت مؤلفات متعددة تخدم هذا الغرض مثل «معاني القرآن» للفراء ت207هـ، وكتاب إعجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت208هـ، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ت276هـ.

ولقد ذهب بعض الباحثين المحدثين المهتمين بقضية إعجاز القرآن إلى أن القول بالإعجاز يرجع إلى القرن الثالث الهجري حيث ظهر المعتزلة، ونشب الصراع الفكري بين المسلمين وبين أهل الملل والديانات[1]، وهناك من ذهب إلى أن مسألة إعجاز القرآن مستمدة من تأثر العرب بكتابي الخطابة والشعر لأرسطو، وبما ترامى إليهم من أصول النظرية الأدبية عند الهنود المرتبطة بإعجاز الكتاب الديني عندهم[2]، وبعد أن ساق الباحث عبد الكريم مشهداني الرأيين السابقين جزم بأن قضية الإعجاز إسلامية المنشأ عريقة الجذور، يقول: «وكانت عقيدة المسلمين منذ نزول الوحي، فسمع الناس كلاماً لم يسمعوه من قبل، ثم استقر الأمر عقيدة راسخة تتوارثها الأجيال، فلما كان القرن الثالث بدأوا يدونونها ويحتجون لها كما فعل الجاحظ ومن جاء بعده»[3].

ولكن السبب الرئيسي وراء ظهور دراسات متعددة في إعجاز القرآن هو الخلاف بين المتكلمين حول مسألة كلام اللّه أهو من صفات الذات أو من صفات الأفعال؟ وخلافهم بوجه خاص في القرآن أهو قديم أم مخلوق؟ فظهر الخلاف واضحاً في البيان المتصل بإعجاز القرآن حول اللفظ والمعنى، وقيمة

---

(1) فكرة إعجاز القرآن، نعيم الحمصي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط ثانية (1400/1980) ـ ص40.

(2) دراسات في القرآن ـ السيد أحمد خليل ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ 1966 ـ ص162.

(3) الإعجاز بالنظم وأثره في الدراسات القرآنية ـ عبد الكريم مشهداني ـ بحث لنيل دكتوراة الدولة ـ دار الحديث الحسنية ـ المغرب ـ 1988 ـ 1989 ـ ص15.

اللفظ المفرد في الفصاحة، وقيمة التلاؤم اللفظي والانسجام الصوتي، وحول المجاز ووظائفه والاستعارة ومكانتها، وحول العلاقة بين الاسم والمسمى. . .

يقول الدكتور أحمد أبو زيد: «وقد تأثر علماء الإعجاز تأثراً واضحاً بهذه الخلافات البيانية اللغوية الكلامية في دراستهم لإعجاز القرآن، فاتجه المعتزلة إلى العناية بجماليات الصياغة اللفظية والتلاؤم اللفظي والانسجام الصوتي والمجاز وفنون البديع وجعلوا ذلك من وجوه إعجاز القرآن»[1]. «واتجه فريق آخر إلى العناية بالمعاني التي تتحكم في صياغة التركيب اللغوي بحكم سبقها وأصالتها وبحكم أن الألفاظ تابعة لها وهذا هو رأي الأشاعرة»[2] فمرد هذا الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة إلى أن المعتزلة يعتقدون كون كلام اللّه من صفات الأفعال لا من صفات الذات، وحقيقة الكلام عندهم هو الحروف المنظومة والأصوات المتقطعة، وهذا أدى بهم إلى الاعتقاد بخلق القرآن لأنه مؤلف من حروف منظومة منطوق بها.

أما الأشاعرة فيرون أن كلام اللّه صفة قائمة بذاته تعالى وهو قديم لا يتعدد ولا يتجزأ وله صلة بصفة العلم، فإذا كان غير جائز أن يوصف اللّه بغير العلم فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام، فكما أنه لم يزل عالماً فإنه لم يزل متكلماً.

وهكذا وضع المعتزلة نظرية النظم من أجل دراسة إعجاز القرآن بطريقة موضوعية علمية، وبنوها على رأيهم في مسألة كلام اللّه وخلق القرآن، فبدأ الحديث في إعجاز القرآن عند المعتزلة عن طريق المجالس والمناقشات

---

(1) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن ـ د. أحمد أبو زيد ـ دار الرباط ـ المغرب ـ ط أولى ـ (1409/ 1989) ص20.

(2) م. ن ص20.

المفتوحة وعن طريق تأليف الكتب، وقد ذكرت كتب التراجم أن واصل بن عطاء[1] رأس المعتزلة نفسه وضع كتاباً أسماه «معاني القرآن»[2].

ويلاحظ الباحث أن المعتزلة سبقوا إلى استعمال مصطلح النظم في مصنفاتهم ودراساتهم حول إعجاز القرآن ككتاب الجاحظ «نظم القرآن»، وكتاب «إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه «لمحمد بن يزيد الواسطي، و«نظم القرآن» لابن الأخشيد. إضافة إلى ما سبق فإن من أهم مظاهر اهتمام المشارقة بموضوع إعجاز القرآن تأليفهم في موضوع النبوة ودلائلها مثل أعلام النبوة للماوردي، وتثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار، ودلائل النبوة للبيهقي، وكتاب النبوات لابن تيمية.

الجاحظ[3]:

يعد الجاحظ أول من وضع للمعتزلة الأسس التي تقوم عليها نظرية النظم، وأول من حدد معالم المذهب الاعتزالي في إعجاز القرآن، وقد دافع الجاحظ عن بلاغة القرآن وإعجازه، فصنف كتابه «نظم القرآن»، وهو أول كتاب أفرد للقول في الإعجاز القرآني[4].

---

(1) واصل بن عطاء المعتزلي المعروف بالغزال (أبو حذيفة) متكلم أديب خطيب بليغ شاعر، إليه تنسب المعتزلة، عمل على نشر مذهب الاعتزال فبعث من أصحابه عبد اللّه بن الحارث إلى المغرب... توفي عام (131هـ) ـ وفيات الأعيان ـ: 6/ 7 ـ 11 ـ هدية العارفين: 2/ 499.

(2) انظر معجم المؤلفين: 13/ 159.

(3) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري المعتزلي (أبو عثمان) عالم أديب مشارك في أنواع من العلوم توفي عام (255هـ) ـ وفيات الأعيان: 3/ 470، بغية الوعاة 2/ 228.

(4) كتاب الحيوان ـ الجاحظ ـ تحقيق ـ عبد السلام هارون ـ مكتبة مصطفى البابي ـ مصر (1378/ 1958): 1/ 5.

يقول الجاحظ: «فكتبت له كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت فيه أقصى ما يمكن مثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي. . . إلى أن قال: «ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة»[1]. وإن كان كتاب الجاحظ في نظم القرآن لا يوجد بين أيدي الباحثين، فقد أشار إليه في كتاب الحيوان[2].

وقد صنف الجاحظ كتباً أخرى في هذا الموضوع منها كتاب «حجج النبوة»، وكتاب «الفرق ما بين النبي والمتنبي»، وألف كتاباً أفرده لدراسة الإيجاز في القرآن قال عنه: ـ «ولي كتاب جمعت فيه آيات من القرآن الكريم لتعرف بها فضل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد والفصول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة»[3].

ويمكن استخلاص رأي الجاحظ في إعجاز القرآن من كتبه المتداولة بعد ضياع كتاب نظم القرآن، فهو يفرد في كتابه حجج النبوة حديثاً مطولاً عن عجز العرب عن الإتيان بمثل هذا القرآن، فيقول: «تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه ولا ادعى أنه فعل»[4].

وهو يرى أن التنزيل قد أولى اللفظ عناية خاصة فاختاره بدقة ليدل على

---

(1) حجج النبوة ـ الجاحظ ـ ص148.
(2) كتاب الحيوان: 1/ 9.
(3) م. ن: 3/ 86.
(4) حجج النبوة ـ ص131.

المعاني «والنظم القرآني له براعته في تنزيل اللفظ منزلته وفي الموضع الذي أريد له»[1].

فكان لمصنفات الجاحظ أثر في حركة الأقلام التي كتبت في إعجاز القرآن، ثم جاء من بعد الجاحظ محمد بن يزيد الواسطي ت306هـ[2]، فألف كتاباً في الإعجاز القرآني يقوم على فكرة النظم التي لا تعني نظم الكلمات وترتيبها واختلاف أوضاعها في التعبير فحسب، بل تعني كذلك نظم الحروف وانسجام أجراسها، يقول الرافعي: «كثير من المتوسمين بالأدب يظنون أن الجرجاني أول من صنف في الإعجاز البياني، ووضع من أجله كتابه المعروف، وذلك وهم، فإن أول من جود الكلام في هذا المذهب وصنف فيه أبو عبد اللّه محمد بن يزيد الواسطي. . .، ولا نظن الواسطي بنى إلا على ما ابتدأه الجاحظ»[3]، فكان الواسطي واسطة الصلة بين الجاحظ والرماني.

الرماني[4]:

صنف الرماني مصنفات متعددة في إعجاز القرآن ونظرية النظم، منها رسالته «النكت في إعجاز القرآن»[5]، وكتاب «معاني الحروف». وجاءت

---

(1) كتاب الحيوان: 1/ 94.

(2) محمد بن يزيد الواسطي البغدادي المعتزلي متكلم أخذ عن أبي علي الجبائي ـ معجم المؤلفين: 10/ 13.

(3) إعجاز القرآن ـ مصطفى صادق الرافعي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط9 ـ 1979ـ ص148.

(4) هو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني المعتزلي برع في علوم القرآن والتفسير والنحو والكلام توفي عام (386هـ) ـ بغية الوعاة 2/ 80.

(5) طبعت ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني والجرجاني.

رسالته في إعجاز القرآن في صورة حوار فلسفي يكتسي صبغة كلامية اعتزالية، وقد بناها على أن إعجاز القرآن يستفاد من سبعة أوجه: ـ ترك المعارضة مع توفر الدواعي، وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الغيوب، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة[1]، وقد أفاض الرماني في الحديث عن الوجه البلاغي من وجوه إعجاز القرآن، وهو يرى أن البلاغة ليست مجرد إفهام المعاني لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ والآخر عَيِيّ، وليست البلاغة تحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف، وإنما البلاغة عنده «إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ»[2]. ويفصل هذا التعريف بأن البلاغة على ثلاث طبقات عليا ووسطى ودنيا والعليا هي بلاغة القرآن[3].

ويلاحظ الدكتور أحمد أبو زيد أن أبواب البلاغة التي تناولها الرماني في رسالته تدخل كلها في مجال الصياغة اللفظية، وتدل على أنه ينطلق من الفكر الاعتزالي، وأصوله المتعلقة بالقرآن وحدوثه، وأنه يسير في دراسة إعجاز القرآن على نهج سلفه الجاحظ[4].

ومثلما اعتنى الجاحظ بظاهرة الإيجاز في القرآن فعل الرماني كذلك، فجعله في مقدمة أقسام البلاغة، وحث الباحثين عن الإعجاز القرآني في هذا الباب أن يتأملوا ما كان منه في القرآن الكريم، ويقارنوه بما جاء منه في كلام العرب، ليدركوا فضيلة الإيجاز في القرآن[5].

---

(1) النكت في إعجاز القرآن للرماني ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص75.
(2) م. ن ص75.
(3) م. ن ص75.
(4) النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة ـ ص64.
(5) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص80.

كما اهتم الرماني بالصرفة، ولاحظ أن بعض أهل العلم قد عد القرآن معجزاً من جهة صرف الهمم عن معارضته ـ ولعله يقصد النظام، وذهب هو نفسه إلى القول بهذا الوجه فقال: «وهذا عندنا أحد وجوه الإعجاز التي يظهر منها للعقول»[1].

وحاول الرماني التوفيق بين إحساسه ببلوغ القرآن ذروة البلاغة التي يقصر دونها البلغاء، واعتقاده القول بالصرفة، فجعل الأمرين من وجوه الإعجاز. وهذا توفيق فيه تصادم، فإذا كان القرآن معجزاً في ذاته ببلاغته فكيف يقال إنه معجز بمنع البلغاء من تحديه؟ فلا معنى للإعجاز إذا وقعت الصرفة، ولا معنى للصرفة إذا تحقق الإعجاز.

القاضي عبد الجبار[2]:

أفرد القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل» جزءاً خاصاً للإعجاز هو الجزء السادس عشر، وهو لا يلقي الإعجاز إلقاءً مباشراً، بل يقدم له بمباحث كثيرة ثم يتعرض له وينصب موازين البلاغة ليقيم بها الكلام البليغ حيث يقول: «وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر، فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن تركوه إلى المقاتلة، وذلك يؤذن بعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما»[3].

---

(1) م. ن ص110.

(2) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني أبو الحسين قاضٍ أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره ويلقبونه قاضي القضاة توفي عام (415هـ) ـ الأعلام: 3/ 273.

(3) بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار ـ عبد الفتاح لاشين ـ دار الفكر العربي ـ 1987 ـ ص466.

وقد تناول القاضي عبد الجبار نظرية النظم في طي كلامه عن إعجاز القرآن، وبين شروط فصاحة الكلام ومقياس تفاضله فقال: «اعلم أن الكلام إنما يكون فصيحاً لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين معاً؛ لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً»[1].

كما أضاف عبد الجبار إلى رأي المعتزلة في النظم ما يسمى بفكرة الضم، حيث يقول: «اعلم أن الفصاحة لا تظهر في إفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة»، ويقصد بالصفة المعنى الذي تحمله وتؤديه مفردة أو مركبة مع غيرها، ولكنه استدرك وحافظ على جوهر النظرية الاعتزالية في النظم، فرأى أن فصاحة الكلام ومزاياه تظهر بالإبدال وهو الاختيار الذي يختص بالكلمات[2].

يقول عبد الكريم الخطيب: «وواضح من هذا أن عبد الجبار ينظر إلى الكلمة نظرتين باعتبارين مختلفين، نظرة في حال إفرادها، ونظرة أخرى في حال نظمها مع غيرها من الكلام»[3].

وعلى الرغم من اهتمام القاضي عبد الجبار بالمعاني، فإنه تجانس مع مذهبه الاعتزالي الذي يهتم بالألفاظ ولا يبالي بالمعاني، فأشار إلى أن المعاني وإن كانت ضرورية فلا تظهر فيها المزية، ولذلك تجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق «على أن تعلم أن المعاني

---

(1) المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ القاضي عبد الجبار الهمذاني ـ تحق أمين الخولي ـ دار الكتب ـ ط أولى: 16/ 197.

(2) المغني: 16/ 101.

(3) إعجاز القرآن ـ عبد الكريم الخطيب ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط ثانية ـ (1395/ 1975): 2/ 225.

لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبر بها عنها»[1].

ويلاحظ الباحث أن القاضي عبد الجبار يرى أن إعجاز القرآن ليس من جهة المعاني والعلوم، فهو لا يرتضي الإخبار بالغيوب وجهاً من وجوه الإعجاز، وحجته في ذلك أن القرآن قد تحدى العرب أن يأتوا بأي سورة من مثله من غير تخصيص، وليس الإخبار بالغيوب واقعاً في كل سورة، ثم يقول: «لأنه ﷺ تحدى بذلك على الطرائق المقبولة عندهم، وفي عاداتهم وإنما اعتادوا التحدي في الكلام على الوجه الذي ذكرناه»[2].

وعموم رسالة الإسلام القائمة على معجزة القرآن يستدعي القول بتحقق الإعجاز في الإخبار بالغيوب، بما فيها الإشارات العلمية التي كانت غيباً على العقول ثم صارت معلومة بالكشف والتأمل.

الزمخشري[3]:

لم يؤلف الزمخشري مصنفاً خاصاً في الإعجاز، ولكنه أراد أن يقيم أدلة الإعجاز وشواهده من آيات القرآن الكريم، وأن يجعل القرآن كله مجالاً للنظر في الإعجاز.

وقد استعرض في تفسيره الكشاف آيات القرآن الكريم يكشف فيها عن

---

(1) المغني: 16/ 102.
(2) م. ن: 16/ 220.
(3) محمود بن عمر أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي معتزلي نحوي لغوي مفسر يلقب جار الله، من تصانيفه الكشاف، توفي عام (538هـ) ـ طبقات المفسرين للداودي: 2/ 314.

إعجاز النظم القرآني وأسراره في المفردات والتراكيب على السواء، فقد حول النظريات التي تحدثت عن الإعجاز إلى صورة مطبقة في آيات القرآن الكريم، وقد أثنى ابن خلدون على كتاب الكشاف من الناحية البلاغية، وأكد أن أهل السنة يقدِّرون هذا التفسير، حيث قال: ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب الكشاف للزمخشري من أهل خوارزم العراق إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجج على مذاهبهم. . .، فصار بذلك للمحققين من أهل السنة انحراف عنه وتحذير للجمهور من مكامنه، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلق باللسان واللغة»[1].

ولاهتمام أهل السنة بتفسير الكشاف فقد ألفوا عليه شروحاً وحواشي[2] من أهمها: حاشية شرف الدين الحسين بن محمد الطيبي ت743هـ، وقد أبقى فيه على التخريجات البلاغية للزمخشري مع إضافات من استنباطاته رد فيها بعض تأويلات الزمخشري[3].

يقول ابن خلدون في وصفه: «إنه شرح فيه كتاب الزمخشري وتتبع ألفاظه، وتعرض لمذهبه في الاعتزال بأدلة تزيفها، وبين أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السنة لا على ما يراه المعتزلة»[4].

وحاول الزمخشري أن يوظف آيات التحدي لإثبات مسألة خلق القرآن، فقال: «والعجب من المذاهب ومن زعمهم أن القرآن قديم مع اعترافهم بأنه

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص349.
(2) انظر كشف الظنون: 2/ 1478.
(3) مخطوط الطيبي ـ المكتبة الوطنية بتونس تحت رقم (6297) إلى سورة النساء ويسمى «فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب».
(4) مقدمة ابن خلدون ـ ص349.

معجز، وإنما يكون المعجز حيث تكون القدرة، فيقال اللّه قادر على خلق الأجسام، والعباد عاجزون عنه، والمحال الذي لا مجال للقدرة فيه ولا مدخل لها فيه كتأتي القديم، فلا يقال للفاعل قد عجز عنه ولا هو معجز»[1].

ومجمل القول إن للمعتزلة نظرية في النظم القرآني تستمد أسسها من أصول المذهب الاعتزالي.

جهود الأشاعرة في دراسة إعجاز القرآن:

في الوقت الذي كان فيه المعتزلة يتمسكون بأصولهم ويدرسون ويؤلفون في إعجاز القرآن توافقاً مع هذه الأصول، يأتي التحدي للعقيدة الإسلامية عموماً متمثلاً في تلك النزعات الدينية والفلسفية المضادة للإسلام التي ظهرت في القرن الثالث، واتخذت لها في الجدل طرائق استقتها من المنطق اليوناني لسالف اتصالها بالفلسفة اليونانية.

فهذا الوضع الفكري جعل أهل السلف في موقف صعب في ميدان الصراع الفكري، فأصبحت الحاجة ماسة إلى التكيف مع هذه الظروف لإثبات حقائق العقيدة التي فهموها من النصوص، والرد على المطاعن والشبهات، فكان ظهور الأشعرية ببغداد استجابة لتلك الضرورة في مجال الفكر العقدي[2].

ومن أهم أصول الأشعرية قولهم بأن كلام اللّه قديم فهم يرون أن كلام اللّه صفة قائمة بذاته تعالى، وهو قديم لا يتعدد ولا يتجزأ وله صلة بصفة

---

(1) الكشاف ـ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر: 2/ 465.

(2) فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ـ عبد المجيد النجار ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1992 ـ ص16.

العلم، فإذا كان غير جائز أن يوصف اللّه بغير العلم، فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام.

فجاءت دراساتهم ومصنفاتهم وفق هذه الرؤية، فالقرآن فيما نص عليه الأشعري كلام اللّه تعالى غير مخلوق، ولكنه ينقسم إلى قسمين: كلام نفسي قديم وكلام لفظي حادث، فالكلام النفسي معنى واحد قائم بالذات، والكلام اللفظي عبارات دالة على ذلك المعنى الأزلي، فالدلالة محدثة والمدلول قديم[1].

وهذا يعني أن القرآن ينقسم إلى مدلول قديم هو صفة أزلية قديمة من صفات اللّه تعالى، وإلى دلالات حادثة هي الألفاظ والعبارات.

وبذلك اعتنى الأشاعرة بالمعاني النحوية وبخصائص التراكيب، مع الاستهانة بالألفاظ وفنون البديع.

ومن أشهر الذين تناولوا مسألة إعجاز القرآن بالتصنيف من أهل السنة والجماعة:

الخطابي[2]:

يعد الخطابي أسبق أهل السنة والجماعة إلى البحث عن مسألة الإعجاز القرآني بحثاً علمياً نظرياً، فألف فيها رسالة سماها «بيان إعجاز القرآن»[3]، ويبدأ رسالته بأن الناس قديماً وحديثاً (بالنسبة لعصره) قد أطالوا الكلام في هذا

---

(1) الملل والنحل ـ أبو الفتح الشهرستاني ـ مؤسسة ناصر للثقافة ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1981 ـ ص41.

(2) أحمد بن محمد بن الخطاب الخطابي من ولد زيد بن الخطاب أخي عمر بن الخطاب ـ محدث لغوي فقيه أديب توفي عام (388هـ) إنباه الرواة 1/ 160.

(3) طبعت ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي والرماني والجرجاني.

الموضوع، وذهبوا فيه كل مذهب، ولكنهم لم يصدروا عن رأي»[1].

واستبعد الخطابي أن يكون الإعجاز بالصرفة، وأتى بآيات التحدي دليلاً لإبطال القول بالصرفة، فقال: «إلا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهي قوله سبحانه ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]. فأشار في ذلك إلى أمرٍ طريقهُ التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى في الصَرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة»[2].

وذكر بعد ذلك وجهاً من وجوه الإعجاز، وهو الإعجاز البياني وبين أن جميع العلماء وأهل النظر على هذا، ولكن الأمر أشكل عليهم فسلموا بهذا القول بطريق التقليد لا بطريق إعمال الفكر والتحقيق.

ويلخص الخطابي رأيه في إعجاز القرآن بقوله: «اعلم أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني»[3]. والمعاني التي يقصدها هي الدعوة إلى التوحيد والتنزيه والطاعة والتحليل والتحريم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى مكارم الأخلاق وغيرها.

ويلاحظ أن الخطابي يربط في الإعجاز بين اللفظ والمعنى مما يجعل للمعنى عنده أهمية كبرى، وهو بذلك يخالف الرماني وغيره من أعلام المعتزلة، وأشار في نهاية كتابه إلى وجه من وجوه الإعجاز قال إنه انفرد به دون غيره ممن بحثوا الإعجاز، وهو صنيع القرآن بالقلوب، وتأثيره في النفوس،

---

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص21.
(2) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص23.
(3) م. ن ص27.

يقول: «قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس» وضرب أمثلة من الواقع على صدق ما ذهب إليه كقصة إسلام عمر بن الخطاب وتأثره حين سمع سورة طه، وقصة عتبة بن ربيعة وتأثره حين سمع آيات من سورة السجدة[1].

الباقلاني[2]:

وضع الباقلاني كتابه المشهور في إعجاز القرآن، وبحث فيه فكرة الإعجاز بحثاً علمياً جاداً، وظن أنه أغلق به باب الحديث عن الإعجاز القرآني، وأنه قال فيه الكلمة الأخيرة التي لا تحتاج بعدها إلى توضيح وتفصيل، فقال: «وسألنا سائل أن نذكر جملة من القول جامعة تسقط الشبهات، وتزيل الشكوك التي تعرج للجهال، وتنتهي إلى ما يخطر لهم، ويعرض لأفهامهم من الطعن في وجه المعجزة»[3].

وقد ناقش رأي القائلين بالصرفة ورده بقوله: «لو كان الإعجاز بمجرد الصرف والمنع لكان يستغنى عن إنزاله على النظم البديع وإخراجه في المعرض الفصيح العجيب» ثم قال: «ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة، وإنما منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزاً، وإنما يكون

---

(1) م.ن ص70 ـ 71.

(2) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني اشتهر بعلم الكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري توفي عام (403هـ) ـ وفيات الأعيان: 4/ 269.

(3) إعجاز القرآن ـ الباقلاني ـ تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1411/ 1991) ـ ص53.

المنع معجزاً، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه»[1].

وهو يقصد بذلك أن العرب إذا صرفوا عن الإتيان بمثل القرآن فلم تعجزهم القدرة البيانية وإنما أعجزهم القدر الذي لا يغالب.

ثم حدد الباقلاني وجوه الإعجاز، وذكر منها الإخبار عن الغيوب مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه، ومنها أن النبي ﷺ كان أمّياً لا يقرأ ولا يكتب، ومن ثم فإنه لم يطلع على كتب المتقدمين وأنبائهم وسيرهم؛ ومع ذلك جاء القرآن يسرد قصص الأمم السالفة[2]. ثم ذكر وجهاً آخر وهو أنه بديع النظم عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه[3].

ويلاحظ الباحث في كتاب إعجاز القرآن أن الباقلاني وسع وجوه الإعجاز البياني فجعلها عشرة[4] بعد أن كانت محصورة في ثلاثة أوجه عند الخطابي، كما يلاحظ أن الباقلاني عقد فصلاً في كتابه لنفي وجود السجع في القرآن أظهر من خلاله تمسكه بالمذهب الأشعري حيث يقول: «ذهب أصحابنا كلهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره أبو الحسن الأشعري في غير موضع من كتبه، وذهب كثير ممن يخالفهم إلى إثبات السجع في القرآن، وزعموا أن ذلك مما يبين به فضل الكلام»[5].

وهكذا يتبين أن الباقلاني في دراسة إعجاز القرآن كان أشعرياً يسعى لنصرة مذهبه، لكنه من حيث التطبيق البياني كان قريباً من المعتزلة «وهذا يؤكد

(1) م. ن ص77 ـ 79.
(2) م. ن ص83 ـ 85.
(3) م. ن ص86.
(4) انظر تفصيلات ذلك في إعجاز القرآن ص86 ـ 99.
(5) م. ن ص110.

أنه كان يمثل مرحلة البحث عن نظرية أشعرية في النظم والإعجاز القرآني»[1] ويظهر هذا القرب من تشابهه مع المعتزلة في بعض الأسس البلاغية والمقاييس الفنية كرأيه في التلاؤم اللفظي بعبارات استعارها من رسالة الرماني، حيث يقول: «فالقرآن أعلى منازل البيان وأعلى مراتبه، وأجمع وجوه الحسن وأسبابه وطرقه وأبوابه من تعديل النظم وسلامته وحسنه وبهجته، وحسن موقعه في السمع وسهولته على اللسان»[2].

الجرجاني[3]:

ومع إطلالة القرن الخامس الهجري ظهر إلى الوجود عالم البلاغة عبد القاهر الجرجاني الذي يعده العلماء هو المحدد لمعالم نظرية النظم عند الأشاعرة، وهو أفضل من طبق أصول المذهب الأشعري في إعجاز القرآن.

وخلاصة نظريته أن النظم إنما هو نظم للمعاني، والمتكلم يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني، ويرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، يقول الجرجاني: «ولا سيما ما ذكرت من أنه لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وإنما تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها»[4].

---

(1) النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة ص94.

(2) إعجاز القرآن ـ الباقلاني ـ ص302.

(3) عبد القاهر بن عبد الرحمن أبو بكر الجرجاني المتوفى عام (471هـ) ـ فوات الوفيات ـ محمد شاكر الكتبي ـ تحقيق: إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت: 2/ 369.

(4) دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار قتيبة ـ دمشق ـ ط أولى (1409/ 1989) ـ ص45.

فالبلاغة في رأي الجرجاني لا تعود إلى الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة، وإنما تعود إلى معانيها بعد أن يلتئم شملها في نظم، فهو يقول: «إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنما الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ»[1].

ورد على المعتزلة المتمسكين باللفظ فقال: «لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسب النظم»[2].

يقول الشيخ الفاضل بن عاشور عن نظرية النظم عند الجرجاني: «ولم يكن المعتزلة وحدهم في هذا الميدان، بل شاركهم أهل السنة كالزجاج وعبد القاهر، وانفتح بذلك باب كان مغلقاً لمتعاطي التفسير، وهو بيان الوجه البلاغي المعجز من كل تركيب»[3].

وقد أبدى الجرجاني اهتماماً بالغاً بمسألة إعجاز القرآن، وصنف في هذا الموضوع ثلاثة كتب هي: أسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، والرسالة الشافية في إعجاز القرآن[4]، ودلل بواسطة التاريخ في رسالته الشافية على أن العرب قد عجزوا عن الإتيان بمثل هذا القرآن، فقال: «هذه جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلى معارضة القرآن وإذعانهم وعلمهم أن الذي سمعوه فائت

---

(1) م. ن ص40.

(2) م. ن ص43.

(3) التفسير ورجاله ـ ص73.

(4) طبعت ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ تحقيق: محمد خلف ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ مصر.

للقوة البشرية، ومتجاوز للذي يتسع له ذرع المخلوقين، وفيما يتصل بذلك مما له اختصاص بعلم أحوال الشعراء والبلغاء ومراتبهم، وبعلم الأدب جملة»[1].

وتعتمد نظرية الجرجاني في النظم على أمرين اثنين هما: ترتيب المعاني في النفس، وتوخي المعاني النحوية، فهو يقول: «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها»[2].

ويرى محمد العروسي أن الجرجاني قد أفاد من أبي سعيد السيرافي في بحث ماهية النحو ودوره في نظم الكلام البديع، ويبدو أنها قد ساعدته في إقامة رأيه في إعجاز القرآن[3].

والصلة بين النحو والبلاغة لا تخفى على النحاة والبلاغيين، ففي النحو دقة الدلالات وارتباط التراكيب، وفي البلاغة موافقة تلك الدلالات والتراكيب لمقتضيات الأحوال.

وتحدث الجرجاني عن الصرفة، وخصص لها فصلاً في رسالته الشافية وأثبت بطلانها بأدلة منها قوله: «إذا كان عندهم أن كلامهم باقٍ على ما كان عليه في الأصل قبل نزول القرآن، وكان كلامهم إذا ذاك في حد المثل والمساوي للقرآن فواجب مع هذا الاعتقاد أن يعتقدوا أن في جملة ما يقولونه في الوقت ويقدرون عليه ما يشبه القرآن ويوازيه»[4].

---

(1) الرسالة الشافية ـ الجرجاني ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص117.

(2) دلائل الإعجاز ـ ص354.

(3) إعجاز القرآن الفكرة والتطور ـ محمد العروسي ـ مجلة جامعة الزيتونة ـ عدد 1 ـ (1412/1992) ـ ص271.

(4) الرسالة الشافية ـ ص147 ـ 148.

وبعد عبد القاهر الجرجاني خفت ضياء الابتكار حين اقتصر هم الباحثين على شرح مصنفات الجرجاني، ومن بعد تلخيص كتابات السكاكي والرازي، ثم انتهت هذه التلخيصات إلى حواشٍ وتقارير إلى أن صارت تلك الشروح المادة الأساسية لتعليم البلاغة في كل البيئات المعنية بالعربية[1].

تطور بحوث الإعجاز عند المغاربة:

يلاحظ من استعراض بحث الإعجاز القرآني أن المشارقة تسابقوا في ذلك بدافع عقدي هو احتجاج كل فريق منهم على مذهبه والمنافحة عن رأيه.

وكان لذلك الاختلاف أثر واضح في إثراء المباحث حول إعجاز القرآن في المشرق، في حين كان المغاربة أقل اختلافاً في المذهب العقدي، فلم يثر بينهم جدل في صفة الكلام، ولم يظهر الخوارج من الأباضية القائلين بقول المعتزلة في خلق القرآن لأنهم قلة أمام أهل السنة، فلم تنشط حركة البحث في الدراسات حول الإعجاز، ولكنها كانت امتداداً لما نشأ في الشرق من آراء أكثرها موافق لرأي أهل السنة في صفة الكلام وأوجه الإعجاز.

وهكذا فقد يكون للخلاف ثمرة لا تتحقق في الاتفاق، فلولا تنوع المذاهب العقدية والتصورات العقلية لما كانت هذه الجهود العلمية في إظهار الإعجاز البياني للقرآن الذي هو سلاح المنافحين عن الإسلام والداعين إلى هديه ونوره.

وإن انشغال العلماء المغاربة باستنباط الأحكام صرفهم عن التأويل وتخريج المعاني البلاغية، وكان ذلك من أثر البيئة العلمية التي كانت تحوطهم،

(1) البلاغة تطور وتاريخ ـ شوقي ضيف ـ ط دار المعارف ـ مصر ـ 1965م ـ ص352.

ولـم تكن بيئة جدلية، وهذا ما يمكن أن يفسر قلة عناية المغاربة بدراسة ظاهرة الإعجاز.

ولا يلاحظ الباحث في إعجاز القرآن عند المغاربة ظهور مؤلفات في دلائل النبوة كما ظهر عند المشارقة، سبب ذلك أن الغرب الإسلامي لـم يشهد حركة الطعن في النبوة كما شهد الشرق.

وما وجد عندهم من بحوث في ذلك كان من أثر دراسات المشارقة، وعلى الرغم من ذلك فقد بذل علماء الغرب الإسلامي جهداً طيباً في هذا المجال أسوة بعلماء الشرق، وقاموا بمحاولات ناجعة لإبراز البلاغة القرآنية في أسمى مظاهرها، إلا أن المتقدمين منهم لم يكن لهم حظ في التصنيف في هذا الفن ما عدا بعض المحاولات التي ظهرت في مستهل القرن الخامس الهجري كجهود مكي بن أبي طالب في هذا المجال.

ويعد مكي مغربي المولد أندلسي المنزل ولد بالقيروان عام 355هـ وتعلم بها، وسمع من أبي زيد القيرواني[1]، ويرجع في نسبته إلى قبائل قيس عيلان التي جاءت مع الفتح الإسلامي، ولما بلغ سن الرحلة سافر إلى مصر وتعلم على مشايخها، ثم عاد إلى بلاده ويسر له أداء فريضة الحج مرتين حيث التقى بعلماء الحرمين وأفاد منهم، ثم دخل الأندلس عام 393هـ، وبدأ حياته العلمية المكثفة التي جمع فيها بين التدريس والتصنيف، فبالإضافة إلى التدريس بجامع قرطبة الذي صار إمامه فيما بعد عكف على التأليف، فصنف أغلب كتبه هناك، وطاب له المقام بالأندلس فقضى فيها أكثر من أربعين سنة حتى وفاته سنة 437هـ.

---

(1) هو عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني المالكي (أبو محمد) فقيه مفسر مشارك في بعض العلوم توفي بالقيروان عام (386هـ) من تصانيفه كتاب النوادر والزيادات، مختصر المدونة، كتاب الرسالة ـ شجرة النور الزكية ـ ص96.

فأبرز ما يميز حياة مكي رحلاته لطلب العلم التي طوف فيها بلاد المشرق الإسلامي، فلقي الشيوخ والأعلام وأخذ عنهم لمدة تربو عن ربع قرن.

ومن الباحثين من ينسب مكياً لمدرسة التفسير بالأندلس من مثل مصطفى المشيني[1]، بل هو ينتسب إلى المدرسة القيروانية، ومهما يكن من أمر فإن مكي بن أبي طالب مثَّل العلاقة المتينة بين شرق الغرب الإسلامي وغربه وبين المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي من جهة أخرى، ويصح للمغاربة أن ينسبوه إليهم دون قصره على مدينة بعينها.

وكان مكي مهتماً بعلم التفسير فأجاد التصنيف، فيه، قال عنه ابن حزم الأندلسي ت456هـ: «أما القرآن فمن أجل التفاسير ما صنف في تفسيره كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية، في نحو عشرة أسفار صنفه الإمام الزاهد العالم أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي»[2].

واسم تفسيره فيما نص عليه المؤلف في مقدمته «كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معنى القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه»[3] وأصل الكتاب يقع في سبعين جزءاً كما ورد في كشف الظنون[4]، ويتضح من خلال حجم السفر الأول المبالغة التي وقع فيها صاحب كشف الظنون، ويبدو أن تفسير مكي من الحجم المتوسط.

وإن الباحث ليلاحظ مدى أهمية هذا التفسير حينما يطلع على كتب

---

(1) انظر مدرسة التفسير في الأندلس ـ مصطفى المشيني ـ ص86 وما بعدها.

(2) نفح الطيب؛ 3/ 179.

(3) كتاب الهداية إلى بلوغ النهاية ـ خ10739 ـ المكتبة الوطنية ـ تونس ـ ص3.

(4) كشف الظنون: 2/ 2041.

التفسير بالغرب الإسلامي فيجد أنها تعتمده مصدراً أساسياً من مصادرها، ولعل ذلك يبدو واضحاً في المحرر الوجيز حيث أكثر ابن عطية النقل عن مكي مسلّماً تارة وراداً ومنتقداً تارة أخرى.

زيادة على ذلك فهو يؤصِّل مدرسة التفسير بالمأثور في مستهل القرن الخامس، كما أصَّلها ابن سلام من قبل في نهاية القرن الثاني.

ولم يقتصر مكي على تفسيره هذا بل كتب في علوم القرآن تصانيف كثيرة، فقد ذكرت المصادر التي ترجمت له أنه خلف ثمانين مصنفاً في التفسير والقراءات[1]، ولكن المفقود منها أكثر من الموجود.

وعلى الرغم من أنّه قد ألف في إعجاز القرآن مصنفات مستقلة فإنه في تفسيره لم يتعرض للحديث عن الإعجاز، كما أن الأسرار البيانية والنكات البلاغية لم تكن كثيرة بهذا التفسير، ومرجع ذلك أنه خص بها مصنفات مستقلة، فلم يكن يرغب في التكرار، كما أن فن البلاغة لم يتطور تطوره في العصور اللاحقة حتى يكون له أثر بيّن في التفسير.

ولقد أولى مكي إعجاز القرآن عناية كبيرة حيث ألف كتابين في هذا العلم أولهما «بيان إعجاز القرآن»، وعنوان الكتاب يدل على أنه ركز فيه على تفسير معنى الإعجاز في مفهومه.

أما الكتاب الثاني فهو «انتخاب الجرجاني[*] في نظم القرآن وإصلاح غلطه»[2]، وبالاطلاع على فهارس المخطوطات لم أعثر على أي نسخة لهذين

---

(1) نفح الطيب: 3/ 179.

(*) **الجرجاني**: هو أبو الحسن علي بن عبد العزيز ت392هـ.

(2) الكتابان ذكرهما القفطي في إنباه الرواة: 3/ 316.

المصنفين، لكن الزركشي في البرهان قد نقل نصاً من الكتاب الثاني، حيث قال: «قال مكي: قال الجرجاني: أنزله بلسان عربي مبين بضروب من النظم مختلفة على عادات العرب، لكن الأعصار تتغير وتطول، فيتغير النظم عند المتأخرين لقصور أفهامهم، والنظر كله جارٍ على لغة العرب، ولا يجوز أن ينزله على نظم ليس من لسانهم، لأنه لا يكون حجة عليهم وفي قوله ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: 39] فأخبر أنهم لم يعلموه لجهلهم به وهو كلام عربي».

قال أبو محمد: «لا يحتمل أن يكون جهلهم إلا من قبل أنهم أعرضوا عن قبوله، ولا يجوز أن يكون نزل بنظم لم يعرفوه إذ لا يكون عليهم حجة، وجهلنا بالنظم لتأخرنا عن رتب القوم الذين نزل عليهم جائز، نحن إنما نفهم بالتعليم»[1].

وقد رد الزركشي على مكي بقوله: «وهذا الذي قال مشكل، فإن كبار الصحابة رضي اللّه عنهم حفظوا البقرة في مدة متطاولة لأنهم كانوا يحفظون مع التفهم»[2].

ويظهر أن المفسرين الأوائل وهم يكشفون عن معاني الآيات القرآنية وجهوا عنايتهم إلى توضيح غريب الألفاظ القرآنية وتراكيبها، ولم ينصرفوا إلى كشف الأسرار البلاغية؛ لأن الحدس البلاغي كان قائماً في نفوس المتلقين للذكر الحكيم في تلك الأزمنة، ولكنه صار يضعف كلما ابتعد المسلمون عن استعمال اللغة الفصحى، والدليل على ذلك تفسير يحيى بن سلام الذي نقل

---

(1) البرهان في علوم القرآن ـ الزركشي ـ المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت ـ ط2 ـ (1391/ 1972): 2/ 92.

(2) م. ن: 2/ 92.

جهود المفسرين المشارقة إلى الغرب الإسلامي حيث لم يتعرض فيه لذكر الأسرار البلاغية ولا لقضية إعجاز القرآن.

ومن بين العلماء الذين صنفوا في علوم القرآن في القرن الخامس الهجري ابن مطرف الكتاني الذي ألف كتاب القرطين جمع فيه بين كتابي غريب القرآن، ومشكل تأويل القرآن لابن قتيبة[1].

وممن اهتم بقضية إعجاز القرآن وخصص لها فصولاً في مصنفاته أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ت456هـ، حيث خصص باباً في كتابه «الفصل في الملل والنحل» تحدث فيه عن إعجاز القرآن وموضوع الصرفة[2]، وسنتعرض له بالتفصيل عند بحث جهود علماء العقيدة في دراسة إعجاز القرآن.

وله كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وهو كتاب أصولي لكنه لا يخلو من تحقيقات وأنظار في القرآن وعلومه[3].

وممن ألف في معاني القرآن العظيم من أعيان القرن الخامس أبو داود سليمان بن نجاح ت496هـ، الذي صنف تآليف كثيرة في معاني القرآن العظيم من بينها «البيان في علوم القرآن»[4]، ومن أدباء القرن الخامس الذين درسوا قضية الإعجاز القرآني أبو الحسن ابن رشيق القيرواني ت456هـ[5].

---

(1) هو محمد بن أحمد بن مطرف الكتاني القرطبي (أبو عبد الله توفي عام (454هـ) ـ والكتاب مطبوع ـ دار المعرفة ـ بيروت.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ دار الجيل ـ بيروت ـ : 3/ 25 وما بعدها.

(3) الكتاب مطبوع بدار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1406هـ.

(4) الصلة: 1/ 203.

(5) الحسن بن رشيق المعروف بالقيرواني شاعر أديب نحوي لغوي من تصانيفه «العمدة في معرفة صناعة الشعر ونقده» ـ شجرة النور الزكية ـ ص110، الأعلام: 2/ 191.

ويأتي كتابه العمدة على رأس مصنفاته، قال عنه ابن خلدون «وممن ألف في البديع من أهل إفريقية ابن رشيق، وكتاب العمدة له مشهور، وجرى كثير من أهل إفريقية والأندلس على منحاه»[1].

وقد تحدث ابن رشيق في كتابه العمدة عن إعجاز القرآن فقال: «إن اللّه تعالى إنما بعث رسوله أمِّياً غير شاعر إلى قوم يعلمون منه حقيقة ذلك حين استوت الفصاحة واشتهرت البلاغة آية للنبوة وحجة على الخلق وإعجازاً للمتعاطين، وجعله منثوراً ليكون أظهر برهاناً لفضله على الشعر الذي من عادة صاحبه أن يكون قادراً على ما يحبه من الكلام، وتحدى جميع الناس من شاعر وغيره بعمل مثله فأعجزهم ذلك، كما قال اللّه تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88][2].

ثم يقول: «فكما أن القرآن أعجز الشعراء وليس بشعر، كذلك أعجز الخطباء وليس بخطبة، والمترسلين وليس بترسل، وإعجازه الشعراء أشد برهاناً، ألا ترى كيف نسبوا النبي ﷺ إلى الشعر لما غلبوا وتبين عجزهم، فقالوا هو شاعر لما في قلوبهم من هيبة الشعر وفخامته، وأنه يقع منه ما لا يلحق، والمنثور ليس كذلك فمن هاهنا قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: 69] أي لتقوم عليكم الحجة ويصح قبلكم الدليل»[3].

ويبدو واضحاً من كلام ابن رشيق تحمسه للشعر وتأثره به حتى وهو يتحدث عن إعجاز القرآن مراعاة لغرض كتابه.

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص459.

(2) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ـ ابن رشيق ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط5 ـ (1401/ 1981) ـ : 1/ 20.

(3) م.ن: 1/ 21.

وقد بلغ التصنيف في التفسير وعلوم القرآن أوج عظمته في القرن السادس حيث ظهر ابن عطية المحاربي ت546هـ، وقد صنف في هذا القرن في علوم القرآن تصانيف عديدة، وتعرض بعض مفسري هذا القرن في مقدمة تفاسيرهم إلى قضية الإعجاز القرآني، كما كانت محل عناية من بعض علماء العقيدة والسيرة في هذا القرن.

ـ ومن بين هؤلاء أول عالم في السيرة من عدوة المغرب تظهر مصنفاته للباحثين وهو أبو الربيع ابن سبع السبتي[1]. ومن أشهر مصنفاته في السيرة كتاب «شفاء الصدور»، وقد وقفت على الجزء الأول منه في الخزانة العامة بالرباط مخطوط تحت رقم 1383ك يقع في (334) صفحة كتبت بخط مغربي غليظ وواضح، واشتمل هذا الجزء على الحديث عن السيرة النبوية العطرة حيث تحدث عن ابتداء خلق النبي ﷺ وميلاده وتزوجه وشمائله وغيرها. وقد خصص فيه باباً للحديث عن إعجاز القرآن قال في مفتتحه: «فمن ذلك القرآن المبين الذي خص به نبينا محمد ﷺ وجعله معجزة» ثم قال: «ولو لم يأتِ صلى اللّه عليه وسلم بمعجزة غير القرآن لكان من أعظم المعجزات»[2].

وقد تحدث ابن سبع عن وجوه الإعجاز القرآني وفصَّل القول فيها، وسنوضح ذلك بالتفصيل عند الحديث عن جهود علماء السيرة في دراسة إعجاز القرآن.

---

(1) هو سليمان بن سبع العجيسي أو العجميسي الملقب بالخطيب السبتي شيخ القاضي عياض، واختلف في تاريخ وفاته وقيل إنها سنة (520هـ) انظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية ـ الدكتور محمد يسف ـ مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط ـ (1412/ 1992) ـ : 1/ 275 وما بعدها.

(2) شفاء الصدور ـ ابن سبع السبتي ـ خ1383ك ـ الخزانة العامة ـ الرباط ـ ص40.

- محمد بن خلف بن موسى الأوسي الألبيري ت537هـ، ألف عدة تصانيف منها كتاب إيضاح البيان في الكلام على القرآن[1].

- أبو جعفر أحمد بن علي الأندلسي المعروف بابن الباذش المقرئ ت540هـ، من تصانيفه في علوم القرآن «الغاية في القرآن»[2].

وكدأب علماء الأندلس في تناول الإعجاز والبلاغة القرآنية دأب علماء المغرب في تلك الفترة على ذلك، وكان منهم القاضي عياض اليحصبي ت544[3]، الذي تحدث في كتابه الشفا عن إعجاز القرآن ورجعه إلى وجوه أربعة:

أولها: حسن تأليفه والتئام كلمه وفصاحته، ووجوه إيجازه وبلاغته الخارقة.

ثانيها: صورة نظمه الغريب والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب ومناهج نظمها ونثرها.

ثالثها: ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات.

آخرها: ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة، والأمم البائدة، والشرائع الداثرة[4].

---

(1) شجرة النور الزكية ـ ص134.

(2) غاية النهاية في طبقات القراء: 1/ 83، هدية العارفين: 1/ 84.

(3) القاضي عياض بن موسى اليحصبي الأصل السبتي المنشأ، تلقى تعليمه بسبته وجلس للشورى بها وولي قضاءها، وقد بلغت شهرته الآفاق، واشتهر بأخباره وعلمه وأدبه وتآليفه حتى قيل «لولا عياض لما عرف المغرب» ـ الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى: 1/ 52 ـ وفيات الأعيان: 3/ 483 ـ طبقات المفسرين للداودي: 2/ 21 ـ 25.

(4) انظر كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ القاضي عياض ـ 1/ 500 وما بعدها ـ دار الفيحاء ـ عمان ـ ط2 ـ (1407/ 1986).

فالقاضي عياض يرى أنّ لإعجاز القرآن وجوهاً متعددة، ولم يقصره على الإعجاز البياني وحده.

قال ابن القيم: «اختار القاضي عياض وجماعة أن الإعجاز الظاهر المتحقق إنما هو في الأربعة، وأشار إلى الوجوه السالف ذكرها[1].

وقد نعى القاضي عياض على من انصرف إلى أن الإعجاز غير موفور في كل وجه منها على انفراد، فقال: «وذهب بعض المقتدى بهم إلى أن الإعجاز في مجموع البلاغة والأسلوب، وأتى على ذلك بقول تمجه الأسماع وتنفر منه القلوب، والصحيح ما قدمنا، والعلم بكل هذا ضرورة قطعاً، ومن تفنن في علوم البلاغة وأرهف خاطره ولسانه أدب هذه الصنعة لم يَخْفَ عليه ما قلناه»[2].

فالقاضي عياض لا يهتم بالألفاظ في ذاتها، وإنما يربط بينها وبين المعاني، وهو بذلك يتفق مع عبد القاهر الجرجاني في هذه النظرية[3]. ولم يكْتَفِ القاضي عياض بالحديث عن إعجاز القرآن، بل خصص في كتابه الشفا فصلاً للحديث عن معجزات النبي ﷺ الحسية[4]، وسنفصل القول في آراء القاضي عياض عند الحديث عن جهود علماء السيرة بالغرب الإسلامي في دراسة إعجاز القرآن.

---

(1) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن ـ ابن القيم الجوزية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط1 ـ (1402/ 1982) ـ ص386.

(2) الشفا: 1/ 514.

(3) انظر دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار قتيبة ـ ط1 ـ (1403/ 1983) ـ ص40.

(4) انظر كتاب الشفا: 1/ 543 وما بعدها.

وفي العدوة القصوى من الغرب الإسلامي أراد عبد الحق ابن عطية الأندلسي أن يجمع كتاباً في التفسير يضاهي مصنفات المشارقة في هذا العلم يصحح فيه المأثورات، ويعرض فيه شيئاً من آرائه، فجاء الكتاب جامعاً بين التفسير النقلي والتفسير العقلي، وكانت الاستنباطات البلاغية من ذلك المعقول، وإن غلب على الكتاب طابع النقل.

ولكن ما أهمية تفسير ابن عطية في دراسة إعجاز القرآن؟ لقد اهتم ابن عطية بمسألة إعجاز القرآن، وأفرد لها فصلاً في مقدمة تفسيره، حيث يقول: «الصحيح أن الإتيان بمثل القرآن لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين، ويظهر لك قصور البشر في أن البليغ ينقح القصيدة أو الخطبة حولاً، ثم ينظر فيها فيغير فيها، ثم تعطى لآخر فيأخذها بقريحة جامة فيبدل فيها وينقح، ثم لا تزال كذلك فيها مواضع للنظر والبدل، وكتاب اللّه تعالى لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يوجد، ونحن تتبين لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجوهها في مواضع لقصورنا على مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجودة القريحة وميز الكلام»[1].

فنظرته إلى الإعجاز تؤكد بأن كمال النظم شامل لكل أجزائه مع الفصاحة التامة، ويدلل على صحة هذا الرأي بقوله: «إن اللّه تعالى قد أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بالكلام كله علماً، فهو الذي يعلم أي لفظة تصلح أن تلي اللفظة الأولى وتبين المعنى، وهكذا من أول القرآن إلى آخره، أما البشر فإنهم عاجزون عن أن يحيطوا بالكلام كله؛ لأن معهم الجهل والنسيان والذهول، ومن أجل ذلك جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من البلاغة وكان معجزاً»[2].

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 39.

(2) م.ن: 1/ 39.

ويرى كل باحث في منهج ابن عطية وهو يعالج قضية إعجاز القرآن بأنه متأثر إلى حد كبير برأي الخطابي ت388هـ، الذي يرى أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف متضمناً أصح المعاني، واستدل على ذلك بأن الإحاطة الإلهية التامة بأسرار البلاغة وأوضاع اللغة تقف وراء هذا الإعجاز حتى جاء القرآن معجزاً لفظاً ومعنى ونظماً في حين عجز البشر عن مثل هذه الإحاطة[1]. وهذا الذي ذهب إليه الخطابي هو رأي ابن عطية كما أسلفنا.

وكما تأثر ابن عطية في دراسة إعجاز القرآن بسابقيه، فقد أثر في لاحقيه، فقد رأى أحد الكاتبين أن الرأي الذي قرره ابن عطية في إعجاز القرآن كان له أثر بالغ في دراسات مصطفى صادق الرافعي في إعجاز القرآن، حيث يقول عبد الكريم الخطيب: «وهذا الذي يقرره ابن عطية ليكشف به عن سر البلاغة في نظم القرآن هو رأي دقيق وحكيم نرى أن ابن عطية قد سبق إليه، وأن الرافعي قد انتفع به انتفاعاً عظيماً في استطلاعاته حول الإعجاز في كتابه إعجاز القرآن»[2].

وما قاله الأستاذ الخطيب لا يقوم دليلاً في الدفاع عن ابن عطية في دعوى استقلاله عن الخطابي في دعائم الإعجاز القرآني، فقد ثبت أن الخطابي قد سبق ابن عطية في تقرير هذا الرأي.

وممن أبدى اهتماماً واضحاً بمسألة الإعجاز البياني للقرآن أحمد بن

---

(1) انظر ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص27 وما بعدها.

(2) إعجاز القرآن ـ عبد الكريم الخطيب ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1395/1975) ـ ص296.

عبد الرحمن بن محمد بن مضاء اللخمي القرطبي ت592هـ، ويعرف بابن حديث فقد صنف في هذا العلم كتاب «تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان»[1].

ولم يتعرض الإمام ابن رشد الحفيد[2] من علماء الأندلس للإعجاز البياني، بل تحدث في آخر كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» عن أن الجدل القرآني وجه من وجوه الإعجاز[3]، وقد اتجه بإعجاز القرآن هذا الاتجاه اتساقاً مع منهجه العقلي الفلسفي. وقد عرف التفسير وعلومه بالغرب الإسلامي في القرن السابع الهجري امتداداً لما كان عليه الأمر في القرن السادس قبله، وساعد على ذلك وجود مصنفات في التفسير وعلوم القرآن لعلماء مغاربة أمثال مكي بن أبي طالب وأحمد بن عمار المهدوي وابن عطية وابن العربي وابن فَرَس وغيرهم.

كما ظهر الاعتماد على بعض المصنفات المشرقية مثل تفسير الزمخشري الذي اهتم فيه مصنفه بالإعجاز والبلاغة القرآنية.

وقد اتسعت دائرة التصنيف في إعجاز القرآن عند العلماء المغاربة في هذا القرن، واهتم المفسرون بمسألة الإعجاز فخصصوا لها فصولاً في مقدمات تفاسيرهم وفيما يلي استعراض لحصيلة هذا القرن:

- فممن اهتم بالإعجاز البياني للقرآن أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه بن

---

(1) شجرة النور الزكية ـ ص160.

(2) أبو الوليد محمد بن أحمد الشهير بالحفيد الغرناطي الفقيه الأديب، أخذ الفقه عن ابن بشكوال وأجازه المازري، له تآليف عديدة منها: بداية المجتهد توفي (595هـ) ـ شجرة النور الزكية ـ ص146.

(3) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ـ ابن رشد ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ط ثالثة ـ 1973م ـ ص57.

عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأندلسي ت634هـ، له كتاب بعنوان «ري الظمآن في متشابه القرآن»[1].

- محمد بن أحمد بن عبد اللّه الأستجي المالقي ت640هـ من علماء الأندلس، صنف في هذا الفن كتاباً سماه «الإعجاز بين الصدور والأعجاز»[2]، ولكن هذا المصنف لا أثر له بين أيدي الباحثين اليوم.
- ومن الآثار المفقودة التي خصصت للحديث عن إعجاز القرآن كتاب «إعجاز القرآن» لابن سراقة الأنصاري الشاطبي الأندلسي[3].
- ابن عصفور الإشبيلي ت669هـ[4] له مصنفان في إعجاز القرآن أحدهما: «إيجاد البرهان في بيان إعجاز القرآن»، والآخر «التنبيه على ما زخرف من التمويه في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن»[5].

ومن الذين مدوا جذور التواصل بين المغرب الإسلامي ومشرقه في التفسير والعلوم الشرعية القرطبي ت671هـ، حيث رحل من الأندلس إلى مصر واستقرَّ بها وألف مصنفه في التفسير، وعلى الرغم من أن مكان تصنيفه بالمشرق الإسلامي فإنه مغربي بمصادره وعناصره، ومما يدعم ذلك أنه اعتمد على الأخذ من المهدوي وابن عطية، وأنه لم يكثر فيه من ذكر الأسرار البلاغية كما

---

(1) إيضاح المكنون: 3/ 604.

(2) هدية العارفين ـ إسماعيل باشا البغدادي ـ منشورات مكتبة المثنى ـ بيروت ـ ط إستانبول ـ 1955 ـ : 2/ 121.

(3) هو محمد بن محمد بن إبراهيم الأنصاري محدث فقيه فرضي صوفي أديب شاعر توفي عام (662هـ) ـ هدية العارفين: (2/ 127.

(4) هو علي بن مؤمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي وعرف بابن عصفور (أبو الحسن) فقيه نحوي صرفي لغوي مؤرخ شاعر. بغية الوعاة 2/ 210، هدية العارفين 1/ 712.

(5) مقال للدكتور محمد الحبيب بالخوجة ـ مجلة الهداية ـ العدد 4 مارس وإبريل (1400/ 1980).

هو حال المشارقة، وقد تحدث القرطبي عن إعجاز القرآن في مقدمة كتابه «الجامع لأحكام القرآن»، وعدد وجوه الإعجاز فجعلها عشرة:

- النظم البديع المخالف لكل نظم معهود في لسان العرب.
- الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب.
- الجزالة التي لا تصح عن مخلوق بحال.
- التصرف في لسان العرب على وجه لا يستقل به عربي.
- الإخبار عن الغيوب من أول الدنيا إلى وقت نزوله من أمي ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه.
- الوفاء بالوعد المدرك بالحس في العيان.
- الإخبار عن المغيبات في المستقبل التي لا يطلع عليها إلا بالوحي.
- ما تضمنه من علم هو قوام جميع الأنام في الحلال والحرام وفي مسائل الأحكام.
- الحكم البالغة التي لم تجر العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها من آدمي.
- التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82][1].

ويختتم حديثه عن الإعجاز فيقول: «فبلاغة القرآن في أعلى طبقات الإحسان، وأرفع درجات الإيجاز والبيان، بل تجاوزت حد الإحسان والإجادة إلى حيز الإرباء والزيادة[2].

---

(1) الجامع لأحكام القرآن ـ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط2 بالأوفست ـ 1952م ـ : 1/ 73 وما بعدها.

(2) م. ن: 1/ 77.

والملاحظ أن هذه الوجوه متداخلة ويغني بعضها عن بعض، فالوجوه الأربعة الأولى يمكن تحديدها بأنها تفاصيل لوجوه الإعجاز البياني في القرآن، ونجد القرطبي نفسه قد أقر بنحو هذا حين أورد رأي ابن الحصار[1]، حيث يقول القرطبي: «قال ابن الحصار: وهذه الثلاثة من النظم والأسلوب والجزالة لازمة كل سورة بل هي لازمة كل آية، وبمجموع هذه الثلاثة تميَّز مسموع كل آية وكل سورة عن سائر كلام البشر، وبها وقع التحدي والتعجيز»[2]. والمطَّلع على تفسير القرطبي يجد أنه لم يتوسع في الأسرار البلاغية أثناء شرحه للقرآن الكريم، ولعل السر في ذلك يرجع إلى أنه تأثر بغيره من المغاربة والأندلسين الذين لم يعنوا بعلوم البلاغة والبيان ولم يهتموا بها كثيراً في دراساتهم، كما يرجع إلى أن القرطبي قد تأثر بابن عطية خاصة، فكان يميل إلى استعمال الحقيقة ويعدها هي الأصل والمجاز فرع عنها، فإذا أمكن حمل اللفظ على الحقيقة فلا يذهب إلى المجاز، ويلتمس العذر للقرطبي في إقلاله من ذكر الأسرار البلاغية؛ لأن تفسيره هو تفسير أحكام بالدرجة الأولى.

ولكن الملاحظ على القرطبي أنه أفاد في مجال البلاغة من ابن عطية، بل لا أبالغ إن قلت إن أغلب نصوص القرطبي في هذا المجال منقولة عنه، وهذا الرأي أيده وذهب إليه صاحب كتاب القرطبي ومنهجه في التفسير»[3].

ويؤيد الدكتور عبد الوهاب فايد هذا الرأي ويؤكد أن القرطبي في تفسيره

---

(1) ابن الحصار هو علي بن أبي محمد بن إبراهيم الفاسي ولد بفاس وسكن سبته له مؤلفات منها البيان في تنقيح البرهان، توفي عام (611هـ) ـ نيل الابتهاج ـ ص316.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 73.

(3) انظر «القرطبي ومنهجه في التفسير» ـ د. القصبي محمود زلط ـ المركز العربي للثقافة والعلوم ـ بيروت ـ ص433.

تأثر تأثراً كبيراً بتفسير ابن عطية منهجاً وموضوعاً، وأنه قام بنقل الكثير من النصوص كان ينسب بعضها إليه ويغفل عن كثير منها[1].

وازداد التواصل بين المغرب والمشرق وبين المغرب الأدنى والمغرب الأقصى بهجرات الأندلسيين تحت وطأة الإسبان، وكان من أعلام البلاغة الذين نزحوا إلى تونس حازم القرطاجني[2] ت684هـ، وحازم القرطاجني يقوم دليلاً على تغير ظاهرة كانت سائدة في المغرب، وهي عزوف علمائه عن التعمق في الفنون البلاغية، وقد شجع على ذلك توجه المرابطين إلى ترك التأويل والجمود على النص كما بينا.

ومرجع هذا التغيير سياسي في أساسه فطابع دولة الموحدين وما تفرع عنها من دويلات بالمغرب يميل إلى التأويل واستخدام العقل، مضافاً إلى ذلك استمرار التواصل بين الشرق والغرب، فمؤسس هذه الدولة المهدي بن تومرت[3] الذي درس بالمشرق، وأراد للعلوم الإسلامية في المغرب أن تسير تجاه طرائق المشارقة.

وقد تحدث حازم عن الإعجاز البياني للقرآن عرضاً وهو يستعرض الفنون

---

(1) منهج ابن عطية في تفسير القرآن ص271.

(2) هو حازم بن محمد بن حازم الأنصاري القرطاجني عالم في البلاغة والأدب واللغة والعروض، من آثاره: منهاج البلغاء وسراج الأدباء في علمي البلاغة والبيان ـ شجرة النور الزكية ص197، بغية الوعاة: 1/ 491.

(3) محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي الملقب بالمهدي (أبو عبد الله) فقيه أديب أصولي زاهد رحل إلى المشرق طلباً للعلم ثم عاد إلى المغرب فلقي عبد المؤمن بن علي، فاتفق معه على الدعوة إليه ثم قوي أمر ابن تومرت وتوفي عام (524هـ) ـ الأعلام: 6/ 228.

البلاغية في كتابه «منهاج البلغاء وسراج الأدباء»[1].

ويعد الزركشي المنهاج لحازم، ومقدمة التفسير لابن النقيب[2]، أجمع وأتم ما صنف في علمي البيان والبديع، يقول الزركشي: «ويؤخذ من علم البيان والبديع، فقد صنف الناس في ذلك تصانيف عديدة أجمعها ما جمعه الشيخ شمس الدين محمد بن النقيب في مجلدين قدمهما أمام تفسيره، وما وضعه حازم الأندلسي المسمى بمنهاج البلغاء وسراج الأدباء، وهذا العلم أعظم أركان المفسر، فإنه لا بد من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز من الحقيقة والمجاز وتأليف النظم، وأن يؤاخي بين الموارد ويعتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافر»[3]. ولقد اعتمد السبكي[4] في شرحه على كثير من كتب النقد والبلاغة ومن بينها كتاب حازم المذكور[5].

والمتتبع لأسلوب حازم القرطاجني في كتابه منهاج البلغاء عند حديثه عن إعجاز القرآن يجد أنه يجمع فيه بين الفلسفة والمنطق عند معالجته للمسائل البلاغية، حيث يقول موضحاً رأيه في الكلام: «ولا يعتبر الكلام بالنسبة إلى

---

(1) انظر منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي الحسن حازم القرطاجني ـ تونس ـ 1966 ـ ص389 ـ 390.

(2) محمد بن سليمان بن الحسن البلخي الأصل المقدسي المعروف بابن النقيب مفسر فقيه، من آثاره التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير في معاني كلام السميع البصير في خمسين مجلداً توفي بالقدس عام (698هـ). طبقات المفسرين للداودي: 2/ 149.

(3) البرهان في علوم القرآن: 1/ 311.

(4) هو أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي بهاء الدين أبو حامد فقيه أصولي مشارك في بعض العلوم، ولي قضاء الشام، توفي بمكة مجاوراً عام (773هـ) من تصانيفه شرح التلخيص للقزويني في المعاني والبيان سماه عروس الأفراح ـ بغية الوعاة: 1/ 342 ـ 343.

(5) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ـ بهاء الدين السبكي: 1/ 29.

قائل ولا زمان البتة، وإنما يعتبر بحسب ما هو فيه في نفسه من استيفاء شروط البلاغة والفصاحة[1]، بحسب ما وقع فيه أو استيفاء أكثرها أو وقوع أقلها فيه أو عدمها بالجملة منه ووجود نقائضها أو أكثرها، فبهذا النحو يصح الاعتبار»[2].

وفي حين يمتدح أكثر البلاغيين حازماً، وكتابه المنهاج نرى أن البعض منهم يوجه نقداً إلى كتاب المنهاج، فقد ورد في كتاب الوافي بالأدب العربي بالمغرب الأقصى نقداً موجهاً لحازم من خلال كتابه المنهاج، ولأبي محمد القاسم السجلماسي[3] في كتابه «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع» يقول محمد بن تاويت: «والشيء الذي اتفقا فيه ـ يقصد حازم القرطاجني والقاسم السجلماسي ـ ولم يفترقا هو المنهج العقلي الأرسطي في تناول البلاغة، منهجاً أغرق البلاغة في بحر من التفكير الفلسفي فأتعبهما وأتعب القارئين لها والمتتبعين لخطواتها وتحركاتها والمتمثلين في معارضها التي ينقلب منها البصر خاسئاً وهو حسير، حقيقة أن الشرق سبق الغرب بتعقيد قضية البلاغة الطليقة

---

(1) **البلاغة**: بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في قلبه مع الاحتراز عن الإيجاز المخل والتطويل الممل.

الفصاحة: خلوص الكلام من التعقيد، وأصله من الفصيح وهو اللبن الذي أخذت عنه الرغوة، وقيل إن الفصاحة مختصة باللفظ والبلاغة بالمعنى.

انظر «نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز» ـ فخر الدين الرازي ـ ص89 ـ تحقيق: بكري شيخ أمين ـ دار العلم للملايين ـ ط أولى ـ 1985.

(2) راجع المنهاج ـ ص265.

(3) أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد العزيز الأنصاري السجلماسي (فالمؤلف إذن هو أبو محمد لا أبو القاسم كما وهم بروكلمان في ملحقه) ولم تتأكد المصادر من تاريخ وفاته إلا أني وجدت في بعض المصادر أنه ما يزال حياً عام 704هـ ـ تاريخ الأدب العربي ـ كارل بروكلمان ـ الملحق: 2/ 16، المنزع البديع ـ تحقيق: علال الغازي ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ط 1ـ (1401/ 1980) ـ ص45.

بطبعها، ولكن الشرق وفيه فلاسفته لم يحكم العقد، ولم يشدد القبض بمثل ما فعل السجلماسي وحازم القرطاجني»[1].

وقد تحدث حازم في كتاب المنهاج عن الإعجاز في القرآن الكريم فقال: «وجه الإعجاز في القرآن من حيث استمرت الفصاحة والبلاغة فيه من جميع أنحائها في جميعه استمراراً لا توجد له فترة، ولا يقدر عليه أحد من البشر، وكلام العرب ومن تكلم بلغتهم لا تستمر الفصاحة والبلاغة في جميع أنحائها في الغالب منه إلا في الشيء اليسير المعدود، ثم تعرض الفترات الإنسانية فينقطع طيب الكلام ورونقه»[2].

ورأي حازم في إعجاز القرآن يشبه، إلى حد كبير، رأي ابن عطية الذي أشرت إليه. يقول الزركشي عن رأي حازم: «هو قريب مما ذكره الزملكاني وابن عطية»[3]، ويبدو أن حازماً قد أخذ كذلك ببراهين الباقلاني في الإعجاز، فهو يردد أصداء من سبقه ممن تكلم في الإعجاز من مغاربة ومشارقة.

ونضجت ثمار ما زرعه حازم والسجلماسي بالمغرب، وبرزت ظاهرة الاعتناء بالدراسات البلاغية والإعجاز القرآني بعد أن كانت مغمورة في العصور السابقة، حتى إنه أفردت مسائل في الإعجاز البياني للقرآن بالتصنيف، ومن أشهر الأعلام الذين برزوا في ذلك ابن الزبير الغرناطي ت708هـ الذي صنف كتاب ملاك التأويل في الآيات المتشابهة، وكتاب البرهان في ترتيب سور القرآن

(1) الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى: 2/ 525 ـ محمد بن تاويت ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط أولى 1982/ 1983.

(2) منهاج البلغاء ـ ص390.

(3) البرهان في علوم القرآن: 2/ 101.

ذكر فيه مناسبة كل سورة لما قبلها، وقد ذكره وأحال عليه في مواضع من تفسيره[1].

ويعد تفسيره للقرآن المسمى ملاك التأويل من أشهر مصنفاته، وقد ألفه ابن الزبير في توجيه متشابه القرآن، وأشار فيه إلى أن علم المتشابه علم جليل لم يقرع بابه أحد قبله إلا ما كان من الخطيب الإسكافي[2] في درة التنزيل[3].

وقد اشتمل ملاك التأويل على العديد من الآيات القرآنية، كما أكثر فيه من التعرض للقراءات، وذكر الكثير من الأحاديث والآثار، وأفاض فيه من الاستشهاد بالشعر والأمثال والأقوال المشهورة من كلام العرب، بذلك يعد من بين الكتب التي تحدثت عن إعجاز القرآن في وجه من وجوهه وهو المتشابه، ولا يقلل من أهميته تأثره بالإسكافي، وقد يعاب عليه الإِسهاب الممل، كما سنرى عند الحديث عن جهوده في دراسة إعجاز القرآن.

كما أن قوله إن علم المتشابه لم يقرع بابه أحد قبله فيه نظر، فقد ذكرت بعض التراجم أنه قد سبقه إلى التصنيف في هذا الفن من العلماء المغاربة أبو محمد عبد اللّه بن عبد الرحمن الأنصاري الأندلسي ت634هـ الذي ألف كتاباً

---

(1) البرهان في ترتيب سور القرآن ـ لأبي جعفر بن الزبير الغرناطي ـ تحقيق: محمد شعباني، تقدم به لنيل دبلوم الدراسات العليا من دار الحديث الحسنية بالمغرب، وتم طبعه عام 1990م ـ ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ مطبعة فضالة.

(2) هو أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه الرازي عالم بالأدب، كان معاصراً للصاحب بن عباد وحبّب إليه العلم وكان إسكافياً، ولذلك عرف بالخطيب الإسكافي، توفي عام (420هـ)، من أشهر مصنفاته كتاب «درة التنزيل وغرة التأويل» في توجيه المتشابه من آيات القرآن الكريم. انظر ترجمته في بغية الوعاة 1/ 149، هدية العارفين 2/ 64.

(3) ملاك التأويل ـ ابن الزبير الغرناطي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 (1403/ 1983) ـ: 1/ 145 ـ 146.

بعنوان «ري الظمآن في متشابه القرآن» إلا أن هذا الأثر مفقود[1]، كما ألف ابن البناء المراكشي[2] كتاباً على منحى كتاب ابن الزبير ملاك التأويل تعرض فيه للآيات المتشابهات[3].

ومن بين المتحدثين عن إعجاز القرآن ابن جزي الكلبي ت741هـ، وكتابه التسهيل لعلوم التنزيل تلخيص لآراء سابقيه لا مجال فيه لرأي خاص تفرد به صاحب الكتاب، إلا إذا استثنينا استقلالية نظم العبارة وجودة الاختصار، وقد أفرد في مقدمة تفسيره باباً للحديث عن الإعجاز، فقال واصفاً القرآن الكريم: «وجعله في الطبقة العليا من البيان، حتى أعجز الإنس والجان، واعترف علماء أرباب اللسان بما تضمنه من الفصاحة والبراعة والبلاغة والإعراب والإغراب. . . .»[4]. وهو يرى حين يقيم الدليل على إعجاز القرآن أن وجوه الإعجاز كثيرة ومتنوعة، فيحصرها في عشرة أوجه[5].

ويظهر جلياً للباحث وهو يتتبع دراسة إعجاز القرآن عند المغاربة تأثر ابن جزي في آرائه هذه بمن سبقوه كالقاضي عياض والقرطبي.

كما تبين لنا مما سبق ومن مجموع كلامه عن الإعجاز من خلال تفسيره أنه يقول بإعجاز القرآن من حيث المضمون والأسلوب، فمن حيث المضمون

---

(1) إيضاح المكنون: 3/ 604.

(2) هو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي (أبو العباس) عرف بابن البناء المراكشي توفي عام (724هـ) ـ نيل الابتهاج ـ ص83 ـ 90.

(3) جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس ـ أحمد بن القاضي المكناسي ـ دار المنصور للطباعة والوراقة ـ الرباط ـ 1973: 1/ 150.

(4) التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي الكلبي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ (1403هـ/ 1983م) ـ ص871.

(5) م. ن ص881.

يذكر من وجوه الإعجاز إخباره عن الماضي على الرغم من أُمِّيَّة المنزل عليه، وإخباره عن الغيوب المستقبلية وتعريفه بالخالق وإقامة الحجة على الكفار، وما فيه من الأحكام وتبيان الحلال من الحرام ومصالح البشر ومكارم الأخلاق، ومن حيث الأسلوب يذكر نواحي الفصاحة والبلاغة وغرابة الأسلوب، ثم يربط بين المضمون والأسلوب، فيورد صفات تتعلق بهما معاً مثل عدم ملل القاريء عند قراءته، وتيسيره للحفظ، فهو يجمع بين الوجه البياني والوجوه الأخرى للإعجاز.

ويعد أبو حيان الأندلسي من العلماء المغاربة الذين تناولوا قضية الإعجاز، وتفسيره مليء بالأسرار البلاغية، وفي تفسيره انتقد ابن عطية في بعض المسائل اللغوية والفقهية وفي توجيه بعض القراءات[1].

وقد جمع تاج الدين بن مكتوم الحنفي ت749هـ تلميذ أبي حيان هذه الردود في كتاب مطبوع بهامش تفسير البحر المحيط سماه «الدر اللقيط من البحر المحيط»، كما أن يحيى الشاوي المغربي[2] ت1096هـ يفرد مصنفا يجمع فيه اعتراضات أبي حيان على الزمخشري، وهو مخطوط في مجلد كبير بالمكتبة الأزهرية[3].

وقد أبدى أبو حيان رأيه في قضية الإعجاز، ويبدو أن ما حمله على الاهتمام بهذا الموضوع إلى جانب ما عرف به من عناية بالغة بالناحية البلاغية

---

(1) البحر المحيط: 1/ 305 ـ 307.

(2) هو يحيى بن محمد أبو زكريا الشاوي الجزائري مفسر من فقهاء المالكية ولد بالجزائر وأقام مدة بمصر، وتصدر للإقراء بالأزهر، له: المحاكمات بين أبي حيان والزمخشري مخطوط في الأزهر ـ شجرة النور الزكية ـ ص316، الأعلام: 8/ 169.

(3) التفسير والمفسرون ـ الذهبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ (1396هـ/ 1976): 1/ 320.

في تفسيره هو إيمانه بضرورة التعرض لآراء المفسرين الذين سبقوه ومحاولة تلخيصها، ثم نقدها وإمعان النظر فيها باستخدام طاقته العقلية، ثم انتقاء ما يراه يتمشى مع ما يقتضيه اللفظ القرآني وشرحه، وأشار أبو حيان إلى تعذر مثل القرآن في الفصاحة، وأن المعارضة قد تعذرت عليهم مع توافر الدواعي[1]، ثم ذكر جملة من الآراء توضح أن الرسول ﷺ أتى بالقرآن مع أنه لم يكن يحسن الكتابة، ولم يتسن له قط مجالسة الحكماء، ولا مدارسة العلماء[2].

فمدار الإعجاز عند أبي حيان قائم بالمتحدي وهو النبي ﷺ مع أُمِّيته، ولم يتسن له مجالسة الحكماء ولا مدارسة العلماء، يقول أبو حيان عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: 24] «وفي قوله لن تفعلوا إثارة لهم ليكون عجزهم بعد ذلك أبلغ وأبدع، وفي ذلك دليلان على إثبات النبوة: أحدهما صحة كون المتحدى به معجزاً، والثاني: الإخبار بالغيب من أنهم لا لن يفعلوا، وهذا لا يعلمه إلا اللّه تعالى، ويدل على ذلك أنهم لو عارضوه لتوفرت الدواعي على نقله خصوصاً من الطاعنين عليه، فإذا لم ينقل دل على أنه إخبار بالغيب وكان ذلك معجزةً»[3].

ويتحدث الشاطبي[4] عن إعجاز القرآن فيقول: «إن علم المعاني والبيان الذي يعرف به أسباب إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال»[5].

---

(1) البحر المحيط: 1/ 104.

(2) م.ن: 1/ 105.

(3) م.ن: 1/ 106.

(4) هو إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي، من مصنفاته الموافقات توفي عام 790هـ) ـ شجرة النور الزكية ـ ص231، نيل الابتهاج ـ ص48 ـ 52.

(5) الموافقات في أصول الشريعة ـ الشاطبي ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1395هـ/ 1975م): 3/ 347.

وهو بذلك يشير إلى علم المعاني الذي يعني أن يكون الكلام مراعياً مقتضى الحال، ثم يفصل بعضاً من هذه المعاني بقوله: «كالاستفهام لفظة واحدة ويدخله معان أخرى من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال»[1].

كما أن للشاطبي رأياً يتصل بالإعجاز اتصالاً سلبياً، فهو ينكر الإعجاز العلمي الذي يرى أن القرآن يحوي كل العلوم، هذا الرأي الذي جعله المتأخرون من أهم أسباب الإعجاز.

يقول الأستاذ البخولي في كتابه «التفسير منهجه ومعالمه»: و«المخالفة القديمة فيه ـ أي في التفسير العلمي ـ ما يبديه الأصولي الأندلسي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي في كتابه الموافقات[2]، وهو ينتقد الرأي العلمي للأسباب الآتية:

- هذه الشريعة أمية لأنها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح.
- كان للعرب علوم وافقت الشريعة على بعضها وأبطلت بعضها الآخر لم تخرج عما ألفه العرب.
- الصحابة والتابعون كانوا أعلم منا بالقرآن ولم يدعوا شيئاً من هذا، وينكر بعد ذلك أن يكون القرآن يحتوي على كل علم من علوم المتقدمين والمتأخرين»[3].

---

(1) م. ن 3/ 347.

(2) م. ن: 2/ 69 ـ 80.

(3) فكرة إعجاز القرآن ـ نعيم الحمصي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط2 ـ (1400هـ/ 1980م) ـ ص152.

ويسير ابن عرفة الورغمي ت803هـ والمقيم بتونس في الاتجاه العقلي البياني، فهو فقيه منطقي بلاغي ناقش في تفسيره آراء الزمخشري وابن عطية موافقاً ومخالفاً، ومن الخصائص البلاغية لتفسيره أنه أبدى شديد إعجابه بروعة النظم القرآني، وأشار إلى حسن الترتيب بين الكلمات وجمال التنظيم في التراكيب[1].

ومع أنه لم يتكلم عن وجوه الإعجاز وحدوده إلا أنه جعل كثيراً من مواضع تفسيره محلاً لمحاورات بينه وبين طلبته لإظهار الإعجاز البياني، بل إنه عرّف التفسير فقال: «هو العلم بمدلول القرآن وخاصيته وكيفية دلالته وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ»، ويفسر خاصية الدلالة بقوله: «هي إعجازه ومعانيه البيانية، وما فيه من علم البديع الذي يذكره الزمخشري ومن نحا نحوه»[2].

وفي هذا الاتجاه العقلي البياني يسير المراكشي[3] في حديثه عن الإعجاز حيث يقول في شرح المصباح: «فعلى إعجازه دليل إجمالي وهو أن العرب عجزت عنه وهو بلسانها فغيرها أحرى، ودليل تفصيلي مقدمته التفكير في خواص تركيبه، ونتيجته العلم بأنه تنزيل من المحيط بكل شيء علماً»[4].

(1) تفسير ابن عرفة ـ مخطوط رقم (10160) ق ـ 28ظ ـ دار الكتب الوطنية ـ تونس. وتفسير ابن عرفة تحق: حسن المناعي: «1/ 59.

(2) م. ن: 1/ 59.

(3) هو محمد بن عبد الرحمن المراكشي وعرف بالضرير (أبو عبد الله) فقيه حافظ نحوي بياني توفي آخر عام (807هـ) من مؤلفاته: ضوء المصباح على ترجيز المصباح في المعاني والبيان، وترجيز المصباح في اختصار المفتاح للسكاكي ـ نيل الابتهاج ـ ص480 ـ 481.

(4) القرآن الحكيم إعجازه وبلاغته وعلومه ـ د. صالحة عبد الحكيم شرف الدين ـ دار الكتب العربية ـ الهند ـ (1404هـ/ 1984م) ـ ص84 وما بعدها.

فالمراكشي إذاً لا يقول بالصرفة، وهو يتفق مع عبد القاهر الجرجاني في أن الألفاظ وحدها ليست هي القدر المعجز، وإنما المعجز هو الأسلوب البديع، إلا أن المراكشي يهمه من البيان صحة التأدية والوضوح ومراعاة مقتضى الحال.

فهو يرى أن وجه إعجازه ليس مفرداته ولا إعرابه ولا مجرد أسلوبه بل جميع هذه الأمور كلها.

وممن تحدث عن الإعجاز ابن خلدون[1] ت808هـ في كتابه المقدمة، فهو يشير إلى كتب التفسير التي تحدثت عن الإعجاز البياني للقرآن، فيقول: «والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهذا الصنف من التفسير قل أن ينفرد عن الأول إذ الأول هو المقصود بالذات، إنما جاء هذا بعد أن صار اللسان وعلومه صناعة، ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير الكشاف للزمخشري من أهل خوارزم العراق»[2].

ثم يتكلم ابن خلدون عن فن البيان، ويرى أن الهدف منه هو فهم الإعجاز من القرآن لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقه ومفهومه، وهي أعلى مراتب الكلام، مع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن دركه»[3].

---

(1) ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون قاضي الجماعة المؤرخ، يعد أول واضع لعلم الاجتماع، وأول من طرق التاريخ، برأي ثاقب ـ شجرة النور الزكية ـ ص227 ـ 228.

(2) مقدمة ابن خلدون ـ ص349.

(3) م. ن ص459.

ويبدو من كلام ابن خلدون أنه متأثر في حديثه عن الإعجاز بفكرة النظم التي نادى بها عبد القاهر الجرجاني، فابن خلدون يؤمن بالإعجاز البلاغي الذي يدركه من كان له ذوق وملكة، ويرى بأن العرب زمن النبوة كانوا أعلى مقاماً وأفصح لساناً ممن جاؤوا بعدهم، وهو بذلك يذهب إلى ما رآه ابن عطية في هذه المسألة.

الباب الثاني

علمـــاء العقيدة

الفكر العقدي بالغرب الإسلامي
النشأة والتطور

يختلف مغرب العالم الإسلامي عن مشرقه من حيث الفرق والمذاهب العقدية، فهو أقرب إلى الوحدة، فالدول التي قامت في الشمال الإفريقي والأندلس كانت قوية الشكيمة لقلة ساكنيها وقوة عصبياتها، وكانت في أكثرها قائمة على دعوة عقدية مما جعل التفرق المذهبي لا يظهر من أتباعها، وأكثر تلك الدعوات العقدية كان يرجع إلى مذهب أهل السنة والجماعة وإن أخذ بعض الأشكال المتغيرة في جزئيات أكثرها له علاقة بالمذاهب الفرعية الفقهية، أو الأصول التشريعية، وليست له علاقة بأصول الدين كما هو الحال في اختلاف دعوة المرابطين عن دعوة الموحدين.

وعلى الرغم من ذلك فقد كان للفرق الإسلامية التي نشأت في المشرق الإسلامي امتداد في الغرب الإسلامي، ولكن في حيز المسارات السياسية المحددة لتوجهات تلك المذاهب، بحيث لم تظهر فيها الصراعات المثيرة، فما إن تسيطر دولة بمذهب مخالف لدولة قبلها حتى تبادر الرعية بتقديم الولاء والطاعة للدولة الجديدة التي لا تطالبهم باعتناق مذهبها العقدي، ولا تدعوهم إليه في إلحاح وإرغام.

كما كانت أكثر أقاليم الغرب الإسلامي تتخذ أصولاً وطرائق علمية واحدة في التفسير والحديث والفقه والعلوم اللسانية والعقلية، فكان العلماء القادمون من الشرق يفدون من مدارس متوافقة في الأصول والمناهج، وأكثرها من مدرسة الرواية بالمدينة المنورة التي أصّل منهجها الإمام مالك بن أنس، وكان المخالفون لتلك المدرسة قلة من الظاهرية والأباضية والإسماعيلية الباطنية.

يقول ابن حزم: «وأما علم الكلام في بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب، فهي على كل غير عرية منه»[1]. وكان مذهب أهل السنة السلفي قد انتقل مع الفاتحين الأول إلى إفريقية على يد ثلة من الصحابة والتابعين، ثم إلى المغرب والأندلس وخاصة في العهد الأموي. ويمكن أن نحدد باختصار أهم الفرق الإسلامية التي دخلت الغرب الإسلامي وصار لها كيان ومن أهمها:

الخوارج:

منذ أن استقر الفتح في الغرب الإسلامي بدأ تيار الخوارج ينتقل إلى إفريقية على يد بعض المعتنقين له من العلماء الذين كانوا قلة ترصدهم أعين بقية العلماء في القيروان حاضرة إفريقية، فقد كان عكرمة البربري بن عبد اللّه المدني ت105هـ من تلامذة ابن عباس رضي اللّه عنه من أولئك الخوارج الوافدين إلى إفريقية، وكان ينتحل مذهب الأزارقة[2] ثم تحول إلى مذهب

---

(1) نفح الطيب: 3/ 176.

(2) هم أصحاب أبي راشد نافع بن الأزرق ت65هـ الذين خرجوا من البصرة إلى الأهواز وما وراءها من بلاد فارس في أيام عبد اللّه بن الزبير وقتلوا عماله بهذه النواحي. الملل والنحل للشهرستاني ـ ص52.

الصفرية[1]، كما قدمت على المغرب فئات الخوارج المنهزمة في المشرق وخاصة منها الأباضية والصفرية فنصرها المغاربة «وعلى الرغم من تجاوب المغاربة مع مباديء الخوارج، فإنه لم يتم لهؤلاء أن يقوموا بدور كالذي قاموا به في بقية الشمال الإفريقي، وخاصة في الجزائر حيث أسسوا دولة في تاهرت تحت لواء الأسرة الرستمية»[2].

وانتشرت الأباضية[3] بجهود الداعية سلمة بن سعد الذي دخل القيروان آتياً من الشرق، وقام بالدعوة للمذهب الأباضي مستنداً على نقد أعمال الولاة وبيان انحرافهم عن الإسلام.

فانتشرت الآراء الأباضية، وكتب لها البقاء إلى اليوم في جبل نفوسة بطرابلس، وفي جزيرة جربة وعلى امتداد جبال أطلس، ونمت الآراء الأباضية تحت رعاية علمائها الذين تعلموا بالبصرة ثم عادوا إلى إفريقية وهم:

عبد الرحمن بن رستم وأبو داود النفزاوي وأبو الخطاب المعافري وعاصم الدراتي وإسماعيل بن ضرار الغدامسي[4].

والمصادر على اختلافها مشرقية ومغربية لاتسعفنا بتحديد وقت لظهور الخوارج في أرض إفريقية والمغرب، وهي تتفق مع هذاعلى أنهم حين ظهروا

---

(1) أتباع زياد بن الأصفر خالفوا الأزارقة والنجدات والأباضية في بعض المسائل منها أنهم لم يكفروا القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد ولم يسقطوا الرجم - موسوعة الملل والنحل للشهرستاني - ص58.

(2) المدخل لعلوم القرآن والتفسير - علال الفاسي - إعداد وتصحيح: عبد الرحمن العربي الحريشي - مؤسسة علال الفاسي - المغرب - (1408هـ/ 1988م) - ص13.

(3) أصحاب عبد الله بن أباض الذي خرج في أيام مروان بن محمد فقاتله بأرض تهامة في الطريق إلى صنعاء - الملل والنحل - ص57.

(4) الأباضية في موكب التاريخ - علي يحيى معمر - دار الثقافة - 1966م - ص21.

وجدوا من ميل البربر إلى التمرد، ومناهضتهم للحكم الإسلامي، وعدم رضاهم عن مسلك بعض الولاة ما مكنهم أخيراً من تكوين أول دولة خارجية في التاريخ دولة بني مدرار بسجلماسة[1].

ولم يكتب لمذهب الخوارج غير الأباضية البقاء في إفريقية والمغرب لغلوها وبعد أسسها المذهبية عن أهل السنة. وقد بقيت الأباضية لأنها أكثر اعتدالاً، وأميل إلى التكيف مع بيئة غلب عليها المذهب السني.

ويقوم مذهب الأباضية في مجمله على أساسين يميزانها عن غيرها من الفرق الإسلامية الأخرى وهما: الخلافة والإيمان: فهم يقولون بإمام مختار من الرعية، ويرون أن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر إيمان خلافاً لبقية فرق الخوارج[2].

وكان الأباضية يلجأون إلى الاستشهاد بالآيات القرآنية على آرائهم العقدية، وهم ينزعون إلى ظواهر الآيات، ويتنكبون عن التأويل في كثير من استدلالاتهم، وكان لعبد الرحمن بن رستم الداعية الأباضي الذي تنسب إليه الدولة الرستمية[3] تفسير للقرآن الكريم وهو مفقود[4].

ومن أقدم ما وصل إلينا من تفاسير الأباضية تفسير هود الهواري[5]، وهو

---

(1) نشوء المذهب الخارجي بإفريقية والمغرب ـ علي الشابي ـ ص29.

(2) م. ن ـ ص28.

(3) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ـ الفريد بل ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط ثالثة ـ 1987 ـ ص149.

(4) التفسير والمفسرون للذهبي: 2/ 316.

(5) هو هود بن محكم الهواري عاش في النصف الأول من القرن الثالث مفسر أباضي توفي سنة ثمانين ومائتين ـ التفسير والمفسرون للذهبي: 2/ 316.

مطبوع في أربعة مجلدات[1].

كما كان لأبي يعقوب الورجلاني[2] تفسير قيل إنه من أحسن التفاسير بحثاً وتحقيقاً وإعراباً[3]، وهو مفقود.

ويرى الأباضية رأي المعتزلة في علاقة صفات اللّه بذاته العلية وقد عبر أبو عمار عبد الكافي المتوفى في القرن السادس الهجري عن مذهبهم في ذلك حين قال: «علم اللّه وقدرته وحياته وسمعه وبصره صفات له في ذاته لم يزل موصوفاً بها موجوداً في أزليته مستحقاً لها، وأنها هي اللّه ليست شيئاً غيره، وأنها لا يجري عليها التعدد ولا التغاير ولا الإضافة ولا الملك»[4].

ويذهب الأباضية إلى أن هناك إجماعاً بين الناس على أن اللّه كلم أنبياءه، وأنزل عليهم كتبه، وأنزل القرآن على محمد ﷺ وسماه قرآناً عربياً قيماً ولم يجعل له عوجاً، وجعله سوراً وآيات مفصلات منها المحكمات والمتشابهات[5].

كما يقول الأباضية بخلق القرآن، ويستدلون على ذلك بأنه يدخل ضمن

---

(1) يسمى تفسير كتاب اللّه العزيز حققه بالحاج بن سعيد شريفي ـ ط. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ طبعة أولى ـ 1990م.

(2) هو يوسف بن إبراهيم بن مياد السدراتي الورجلاني أبو يعقوب عالم بأصول الفقه أباضي من أهل ورجلان، من مؤلفاته «العدل والإنصاف» في أصول الفقه «والدليل والبرهان» في عقائد الأباضية ـ الأعلام: 8/ 212.

(3) التفسير والمفسرون للذهبي: 2/ 316.

(4) آراء الخوارج الكلامية ـ أبو عمار عبد الكافي ـ تحق: عمار طالبي ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ (1398هـ/ 1978م) ـ: 2/ 158.

(5) كتاب أصول الدين ـ تبغورين بن داود الملشوطي ـ تحق عمرو خليفة النامي ـ ص60.

قوله تعالى: ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 102] وهو شيء لا يمكن أن يخرج من المخلوقات، ويستدلون بأن القرآن كما وصفه اللّه مجعول ومنزل ومحدث ومخلوق، ومعنى الجعل من اللّه والخلق والحدث واحد[1].

وينكر الأباضية رؤية اللّه تعالى في الآخرة كما ينكرها المعتزلة، بل يذهبون إلى أن من يجوز رؤيته فقد مثله بخلقه وحدد له مكاناً ووصفه بنهاية، وهو مشرك ويجب اعتقاد شركه[2].

ويتأولون قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22 و23] بأن النظر بمعنى الانتظار أي انتظار الثواب مستشهدين على ذلك بقوله تعالى على لسان بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 35].

وعلى الرغم من أن الخوارج ينزعون إلى ظاهر النص وأصل دلالة اللفظ، ولا يميلون للتأويل لنشوئهم في بيئة بدوية جافية ولأنهم لم يأخذوا بحظهم من الدراسات الفلسفية كما هو شأن بقية الفرق، فإن الأباضية ينتقدون أهل السنة في تعريف الصراط بكونه جسراً ممتداً على نار جهنم حاداً كالسيف يمر عليه الناس، ويرون أن المراد منه معنى مجازي هو الدين القويم مشبه بحد السيف المرهف لدقته في الانصاف وبتمام الاستقامة[3].

والميزان عندهم هو العدل الذي وضعه اللّه لعباده، وأرسل الرسل بتعاليمه[4]، ويتأولون الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة[5] في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ

---

(1) م. ن ـ ص61.

(2) م. ن ـ ص65.

(3) م. ن ـ ص66.

(4) م. ن ـ ص72 بتصرف.

(5) م. ن ـ ص70 بتصرف.

ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ ﴾ [الأعراف: 54]، كما أنكروا الشفاعة الكبرى، وقالوا إن شفاعة النبي ﷺ ثابتة للمسلمين دون الكافرين كفر نعمة وهم أهل الكبائر، فالشفاعة عندهم لا تعم إلا المؤمنين التائبين من الكبائر، والذين لا يقترفون إلا الصغائر، وهي فكرة يتفقون فيها مع المعتزلة[1].

واعترف الأباضية بظهور المعجزات على أيدي الأنبياء والمرسلين، وأنها تكون من جنس ما شاع في ذلك العصر يقول أبو عمار عبد الكافي: «وقد بعث اللّه موسى والغالب على الناس إذ ذاك أمر السحر، وقد فشا فيهم حتى اتخذوه صناعة، فأظهر اللّه على يدي موسى عليه السلام من العلاقات والشواهد والمعجزات ما دوخ به أمور جميع السحرة وأعجزهم عن الإتيان بمثله»[2].

«وبعث اللّه عيسى عليه السلام والغالب على أهل زمانه الطب والتداوي. . .، فأتاهم عيسى عليه السلام من عند اللّه بإحياء موتاهم، ويبرىء لهم الأكمه والأبرص، ويخلق من الطين كهيئة طائر فينفخ فيه فيكون طائراً بإذن اللّه»[3].

ويقر الأباضية بإعجاز القرآن، ويرون أن العرب عجزت عن الإتيان بمثله دون أن يصرفها صارف، وإنما كان سبب العجز بلوغ القرآن ذروة الفصاحة وقمة البلاغة، يقول أبو عمار عبد الكافي: «وبعث اللّه محمداً ﷺ والغالب على العرب حينئذ الفصاحة والبلاغة في الخطب والشعر، فتنافسوا في ذلك، وتسابقوا إليه حتى إن منهم من علق شِعره على الكعبة، ومنه سميت المعلقات

(1) هميان الزاد إلى دار المعاد ـ محمد بن يوسف اطفيش ـ: 6/ 361.
(2) الموجز ـ أبو عمار عبد الكافي الأباضي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1410هـ/ 1990م) ـ: 1/ 75.
(3) م. ن: 1/ 76.

المشهورات لأن أصحابها أو غيرهم علقوها عند الكعبة أو في سوق عكاظ على اختلاف الروايات، فأتاهم رسول الله ﷺ بهذا القرآن العظيم والذكر الحكيم، وما فيه من اتساق الكلم، وعجائب النظم مع ما تضمن من أخبار القرون الأولى، وأحاديث الأمم الخالية»[1].

فوجوه الإعجاز عندهم مبنية على النظم أولاً، ثم الإخبار عن الغيوب، وهم بذلك يتفقون مع بعض الأشاعرة في ذلك كالقاضي الباقلاني[2].

الشيعة:

لقد شجع نجاح الأباضية من الخوارج على مجيء الشيعة الإسماعيلية[3] إلى إفريقية، فبدأوا بإرسال دعاتهم منذ عهد إمامهم جعفر الصادق[4]، غير أن أسلوب الإسماعيلية في ترسيخ مذهبهم كان يقوم على القوة والدعاية للقادة المنتسبين لآل البيت، وكان أسلوب الأباضية في كثير من الأحوال قائماً على المحاجة والمحاورة، حتى إنهم في عاصمة الدولة الرستمية تاهرت كانوا يستقبلون علماء أهل السنة ويكرمونهم ويعقدون معهم مجالس الحوار العلمي الهادىء المفيد.

وقد أشار ابن الأثير إلى محاولة فرض المذهب الإسماعيلي بالعنف، وما

---

(1) م.ن: 1/ 77.

(2) انظر إعجاز القرآن ـ ص83 وما بعدها.

(3) هم المنتسبون إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ـ الفرق بين الفرق ـ عبد القاهر البغدادي ـ ص46.

(4) جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي أبو عبد الله الملقب بالصادق سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية كان من أجلاء التابعين وله منزلة رفيعة في العلم توفي سنة (148هـ) ـ الأعلام: 2/ 126.

نجم عن ذلك من تقتيل الناس، ومع ذلك لم يدخل في المذهب إلا نفر قليل[1]، ولقد قاوم الفاطميون أتباع المذهب المالكي والمدرسة السنية بالقيروان، كما قاوموا الأباضية بجبل نفوسة وتاهرت.

وقد تم للإسماعيلية تأسيس دولة عظيمة هي الدولة الفاطمية في إفريقية والمغرب ومصر والشام دامت ثلاثة قرون، وقامت هذه الدولة على أسس دعوة سرية بدأت منذ عهد مبكر، فقد ذكرت المصادر أن أول داعٍ حل بإفريقية والمغرب يدعو للعلويين كان أحد أبناء محمد النفس الزكية، فقد فرق هذا أبناءه على الأمصار، فأرسل بسليمان إلى مصر وبعيسى إلى المغرب[2]، كما بعث جعفر الصادق سنة 145هـ إلى إفريقية أبا سفيان الحسن بن القاسم، وعبد اللّه بن علي بن أحمد الحلواني، وأمرهما أن يبسطا ظاهر علم الأئمة من آل محمد صلوات اللّه عليهم وينشرا فضلهم[3].

كما أن الأدارسة بانتقالهم إلى المغرب جسموا الحضور الشيعي فيه، فكان مساعداً على انتشار التشيع الذي برز على أيديهم من جديد بوجهه السياسي لما ثار إدريس بن إدريس العلوي على إبراهيم بن الأغلب والي العباسيين في إفريقية ومؤسس الإمارة الأغلبية بها[4].

وعلى الرغم من أن إدريس قد حمل بعض مبادىء الشيعة إلى المغرب،

---

(1) الكامل ـ ابن الأثير: 8/ 18.

(2) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ابن أبي زرع الفاسي ـ فاس ـ 1303هـ ص4 ـ 5.

(3) رسالة افتتاح الدعوة ـ أبو حنيفة النعمان ـ تحقيق: وداد القاضي ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1970م ـ ص54.

(4) رياض النفوس ـ المالكي: 1/ 202.

ولكن الذي لا شك فيه أن المغاربة لم يتشيعوا بالمعنى المذهبي، ويبدو أنهم كانوا يميزون بين جانبين: الجانب العاطفي السياسي والجانب الفكري الديني التطبيقي، أضف إلى ذلك أن إدريس في خضم صراعه مع العباسيين لم يكن يقصد إلى نشر المبادئ الشيعية بقدر ما كان يقصد إلى تقوية نفسه، وإيجاد كيان ينطلق منه[1].

أما الأندلس فقد أخمد عبد الرحمن الداخل فيها أنفاس الدعوة الشيعية، وكانت أكبر ثورة شيعية في عهده هي ثورة ابن عبد الواحد المكناسي التي استمرت تسع سنين (151هـ ـ 160هـ) وقد كان شيعياً فاطمياً من ولد علي رضي اللّه عنه[2].

وهناك ثورة شيعية أخرى اشتعلت في الأندلس سنة 288هـ بقيادة أحمد بن معاوية القط الذي تسمى بالمهدي، وهو من الإسماعيلين، وقد اعتمد أسلوب التمويه والشعوذة[3].

فاتسم التشيع في الأندلس بالتكتم والسرية خوفاً من التعرض لاضطهاد الفقهاء والأمراء، فبقيت الأفكار الشيعية في الأندلس محدودة الانتشار، لأنها تمت مقاومتها بالتوعية العلمية والقوة السياسية.

ومن العوامل المساعدة على نشر التشيع بالغرب الإسلامي حب أهالي هذه الأقاليم لعلي بن أبي طالب لما كان يتمتع به من شجاعة وعلم وتقى، فقد

---

(1) المدخل لعلوم القرآن والتفسير ـ ص14، 15.

(2) التشيع في الأندلس ـ محمود علي مكي ـ صحيفة الدراسات الإسلامية ـ مدريد ـ عدد1، 2 ـ 1954م ـ ص100.

(3) الفصل ـ ابن الحزم: 5/ 8.

كانوا يتغنون بجهوده أثناء حركة نشر الإسلام، وبمواقفه ضد قريش وضد اليهود في خيبر حباً للفروسية، وإعجاباً بالفرسان، وشاع اسم علي بينهم، وما زال المغاربة يروون كثيراً من الخوارق عنه[1].

وكان للشيعة الإسماعيلية علماؤهم الدعاة لمذهبم، ودولتهم بإفريقية والمغرب على رأسهم أبو حنيفة النعمان[2]، وهو المشرع الأول للفقه الإسماعيلي، وقاضي قضاة الدولة الفاطمية، وأعظم فقهائها ومؤرخيها ومفسريها، وكان يقدم دروساً للدعاة في مجالس الحكمة التي كان يشرف عليها، وكانت تخضع لتنظيمه واجتهاده، وله من المصنفات: المجالس والمسايرات، وأسس التأويل، ودعائم الإسلام، وتأويل دعائم الإسلام، وتشترك جميعها في اتباع بواطن المعاني حيث إن الإسماعيلية يرون أن الألفاظ في ظاهرها خطاب للعوام من غيرهم، أما باطنها فهو خطاب لهم لا يفقهه إلا ائمتهم، لذلك فهم يقرون بألفاظ القرآن وسوره وآياته، ولكن لا يقرون أهل السنة على معانيها، بخلاف الإمامية من الشيعة الذين يعتقدون أن كثيراً من القرآن لحقه التصحيف وحذفت منه بعض السور والآيات[3].

نبذة عن منهجهم في التفسير:

إن الباطن هو المقصود من القرآن الكريم عند تفسيره، وهم يحددون

---

(1) دور كتامة في الخلافة الفاطمية ـ لقبال موسى ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ 1979 ـ ص205.

(2) هو النعمان بن محمد بن أحمد بن حيون التميمي ولد بالقيروان وأخذ عن علمائها وكان من أهل العلم والفقه والدين والنبل توفي عام (363هـ) ـ انظر ترجمته في الأعلام: 8/ 41.

(3) التفسير والمفسرون للذهبي: 2/ 35 ـ 40.

ذلك الباطن على حسب مذهبم لذلك سموا بالباطنية، وقد جعلوا النبي ﷺ صاحب التنزيل، وعلياً رضي اللّه عنه صاحب التأويل وأئمتهم من بعده هم الوارثون للتأويل[1].

ويستشهدون على ذلك التأويل بآيات من القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 21]، وهم يرون رأياً غريباً عن الأصول العقدية والدلالة القرآنية، وهو أن عبارة القرآن من تأليف الرسول ﷺ نزلت عليه المعاني من اللّه فصاغها في صورتها اللفظية بلغة العرب، فهم يسوون بين القرآن والحديث في صورة الوحي من حيث إن المعنى من عند اللّه، واللفظ من عند الرسول ﷺ يقول النعمان: «إن القول والكلام المضاف إلى اللّه إنما قصد به ما يقع في أفهام السامعين، وليس ذلك كما تشهدون وتسمعون من قول القائلين، وكلام المتكلمين من الأصوات التي تكون عن الأجرام والأجواف، وتخرج من مخارجها، وتقطعها اللهوات والألسن والشفاه»[2]، ومن أبرز ما يستشهدون به على تثبيت التأويل قوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49]، يقول النعمان: «إنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه وهو زوجه وقرينه»[3].

ولا شك أن هذه التأويلات هي أخطر ما يهدد معاني القرآن وأصول عقيدة الإسلام وأحكام شريعته أن يدعى بأن ظاهرها غير مراد، ومعانيها الدالة

---

(1) أساس التأويل ـ أبو حنيفة النعمان ـ تحقيق ـ عارف تامر ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1960م ـ مقدمة التحقيق ص7.

(2) م. ن ـ ص53.

(3) م. ن ـ ص28.

عليها نصوصها غير مقصودة، فكانت فرقة الإسماعيلية أخطر الفرق المنشقة عن سبيل المؤمنين، ومهدت السبيل لمغالاة بعض المتصوفة ومتطرفي الفلاسفة، وكانوا ممهدين بذلك لظهور القاديانية والبابية والبهائية من أهل الباطن الزائغين عن الحق المبين.

عقيدتهم في الوحي والنبوة:

واستنكر الإسماعيليون ما ذهب إليه أهل السنة في تفسيرهم الظاهري لقصص الأنبياء ومعجزاتهم، وعملوا على تأويلها بما لا يتفق في كثير ولا قليل مع ما هو معروف، كما أنهم ادعوا أن المعجزات ليست خاصة بالأنبياء فقط، وإنما تصح أيضاً من الأوصياء والأئمة، ومعجزة هؤلاء في علوم الباطن التي اختصوا بها دون غيرهم من البشر، يقول النعمان: «من معجزات وغرائب تأليفه أنه يأتي بالشيء الواحد وله معنى في ظاهره ومعنى في باطنه، فجعل عز وجل ظاهره معجزة لرسوله، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهره غير محمد رسول اللّه ﷺ، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته»[1].

أما بصدد تأويلاتهم لقصص الأنبياء ومعجزاتهم فجميعها تدور في فلك واحد بأن تجعل هذه القصص والمعجزات رموزاً لأشياء لا يفهمها إلا أهل الباطن، ومن أمثلة ذلك أن ثعبان موسى معناه عندهم حجته، ومعنى أن المسيح لا أب له أنه لم يأخذ العلم عن إمام، وأن إحياءه للموتى إشارة إلى علمه الذي يهدي به، ونبع الماء بين أصابع النبي ﷺ إشارة إلى كثرة علمه[2].

---

(1) أساس التأويل ـ ص70.

(2) الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام ـ يحيى بن حمزة العلوي ـ تحقيق: فيصل عون ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ ص20.

ويستفاد مما سبق أن تأويلات الإسماعيلية عن قصص الأنبياء ومعجزاتها جعلتهم يبطلون المعجزات، وينكرون النبوات، ويجردون الأنبياء من كل معجزة مادية ظهرت عنهم.

وفي حديثهم عن الوحي يقولون: «إنه يعني ما قبلته نفس الرسول من العقل، وقبله العقل من أمر باريه، وينبغي على النبي - في زعمهم - قبل أن يصل إلى مرتبة النبوة أن يمر بمرتبة الولاية، لأنه يجمع في نفسه الصفات الثلاث الولاية والنبوة والرسالة[1].

كما يزعمون أن جميع الأنبياء لم يأخذوا التأييد، ولا اتصل بهم الوحي إلا عن طريق الحدود الروحانية وهي (الجد - والفتح - والخيال)، فالسابق يوحي إلى التالي الذي يوحي بدوره إلى الجد وهو إسرافيل فيبلغه إلى الفتح وهو ميكائيل الذي أبلغه إلى الخيال - جبرائيل - فيوحيه جبرائيل إلى الناطق الحي الذي يكون يمثل في دوره دور السابق[2]، واستدلوا على رأيهم هذا بحديث نسبوه للنبي ﷺ[3].

فالقرآن عندهم ليس كلام اللّه، لكنه في الوقت نفسه ليس كلام رجل، والإمام لا بد منه في كل عصر، وهو معصوم يرجع إليه في كل الأمور، وعصمته تعادل عصمة النبي، وهو يرث الوحي عن النبي.

---

(1) مذاهب الإسلاميين - د. عبد الرحمن البدوي - دار العلم للملايين - بيروت - ط أولى - 1973م -: 2/ 294.

(2) كنز الولد - إبراهيم بن الحسين الحامدي - المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - بيروت - تحق: مصطفى غالب - 1971م - ص76.

(3) انظر نصه في أساس التأويل - ص70.

المعتزلة:

بعث واصل بن عطاء داعية المعتزلة ومؤسسها عبد اللّه بن الحارث إلى إفريقية، فقد ظهر مذهب الاعتزال بها في بداية القرن الثاني إثر ظهوره بالشرق على يد واصل ما بين سنتي 100 ـ 110هـ.

وعلى الرغم من بعض التقارب في الأصول بين المعتزلة والأباضية[1] من الخوارج الذين سبق ظهورهم ظهور المعتزلة، فإنه كانت هناك منافرات ومناظرات بين الفريقين دارت في تاهرت عاصمة الدولة الرستمية الأباضية[2]، حيث هرع أباضية جبل نفوسة جنوب غرب طرابلس لمناصرة أباضية تاهرت عندما تغلب عليهم الواصليون المعتزلة[3].

وكان عالم المدرسة الاعتزالية بإفريقية سليمان بن أبي حفص الفراء، وكان يجادل أئمة السنة في القيروان، ذكر أبو العرب في طبقات إفريقية حادثة تدل على المناظرة بين الفراء وأسد بن الفرات ت213هـ حامل لواء أهل السنة في القيروان قبل سحنون فقال: «حدث أسد بن الفرات يوماً بحديث فيه رؤية اللّه تبارك وتعالى يوم القيامة، وسليمان بن الفراء في مؤخرة المجلس، فتكلم الفراء وأنكر، فسمعه أسد فقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته، واستقبله بنعله فضربه ضرباً شديداً حتى أدماه»[4].

---

(1) كالاتفاق على القول بفسق مرتكب الكبيرة وخلق القرآن وامتناع رؤية اللّه وأن الصفات هي عين الذات.

(2) تاريخ الدولة الرستمية بتاهرت ـ ابن الصغير ـ منشورات الجامعة التونسية ـ 1976م ـ ص34 ـ 35.

(3) الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الأباضية ـ سليمان الباروني ـ القاهرة ـ 1325هـ ـ القسم الثاني ـ ص118.

(4) طبقات علماء إفريقية وتونس ـ ص82.

وكان بعض أمراء الأغالبة يتمذهبون بالاعتزال حتى كتب بعضهم السجلات بخلق القرآن، وأمر بقراءتها على المنابر، وحمل الناس عليها، ومن بينهم أحمد بن الأغلب[1]، وكان العلماء من أهل السنة بإفريقية يتصدون بقوة لمذهب الاعتزال، ويرونه غريباً على بيئتهم، ومنفذاً إلى تشتيت جماعتهم، ومن مظاهر ذلك أن سحنون[2] عندما تولى القضاء بالقيروان أبعد أصحاب الاعتزال من المسجد، ومنعهم من إلقاء الدروس، وبث دعوتهم بين الناس[3].

كما رد عليهم ابنه محمد بن سحنون ت255هـ بتآليف مثل (الحجة على القدرية)، (والرد على أهل البدع) و(الاستواء)، كما ناظرهم مكي بن أبي طالب من بعده، وفند مقالاتهم، وناظرهم ابن أبي زيد القيرواني، الذي وضع في ذلك كتاباً سماه «مناقضة رسالة البغدادي المعتزلي».

وكان للاعتزال صداه في المغرب، فقد حمل بعض علماء المغرب الراحلين إلى الأندلس بعض كتب المعتزلة من مثل أبي جعفر محمد بن أحمد بن هارون البغدادي، وخليل بن عبد الملك ويحيى بن يحيى بن السمينة ت315هـ[4]، ويقول ابن حزم في ذلك: «وقد كان قوم يذهبون إلى الاعتزال نظار على أصوله، ولهم فيه تواليف، منهم خليل ابن إسحاق

---

(1) تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض ـ تحقيق: محمد الطالبي ـ المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ـ 1968م ـ ص244.

(2) أبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي القيرواني ومدونته عليها الاعتماد في المذهب توفي عام (240هـ) ـ شجرة النور الزكية ـ ص69.

(3) المدرسة الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية ـ عبد المجيد بن حمدة ـ مطبعة دار العرب ـ تونس ـ ط أولى ـ (1406هـ/ 1986م) ـ ص146.

(4) تاريخ علماء الأندلس: 1/ 61: 1/ 146: 2/ 188.

ويحيى بن السمينة»[1]، ويتحدث مؤرخ معاصر للموحدين هو أبو الفتح الشهرستاني أنه كانت توجد في المغرب طائفة تسمى الواصلية منسوبة إلى واصل بن عطاء[2]. ومع ذلك فلم تتشكل مدرسة للاعتزال بالمغرب والأندلس، وبقيت أفكار المعتزلة حبيسة أذهان أفراد معدودين، ثم انقرض مذهب الاعتزال بالغرب الإسلامي قبل أن ينقرض من المشرق، لأن أحداً من أمراء المغرب أو الأندلس لم يعتنق الأفكار الاعتزالية، كما حدث لبعض الخلفاء العباسيين أو بعض الأمراء الأغالبة بإفريقية الذين كانوا موالين للخلافة العباسية، فالأفكار المذهبية تقوى في ظل السطوة السياسية المدينة بها خلافاً للأفكار العلمية والأدبية الأخرى التي لا تحتاج إلى قوة السلطة في الدعاية لها.

موقف المعتزلة من بعض القضايا القرآنية:

من المعلوم أن المعتزلة يظهرون القول بخلق القرآن حتى اضطهد المأمون والمعتصم من الخلفاء العباسيين من قال بقدمه، وقد أثيرت هذه المقولة في إفريقية، وفعل المعتزلة في إمارة أحمد بن الأغلب ما فعلوه في خلافة المأمون، وكان أهل السنة لهم بالمرصاد، وامتحن محمد بن سحنون في القيروان بهذه القضية، كما امتحن أحمد بن حنبل بها في بغداد، وحكم عليه الأمير أحمد بن الأغلب بالإقامة الجبرية في بيته ومنعه من الإفتاء[3].

---

(1) نفح الطيب: 3/ 176.

(2) وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ ـ درس حسني قدم في شهر رمضان 1395هـ ـ د. عباس الجراري ـ مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ ص19.

(3) انظر رياض النفوس: 1/ 236.

وقد أسلفنا القول في الباب الأول أن نظرية إعجاز القرآن عند المعتزلة تستمد أسسها من الأصول الخمسة للمذهب الاعتزالي، حيث إن مسألة خلق القرآن جعلتهم يميلون إلى تصور النظم في اللغة والقرآن واقعاً في الكلام المؤلف من الأصوات، وينزعون إلى أن موضوعه هو الصياغة اللفظية.

وقد أثبت المعتزلة نبوة النبي محمد ﷺ، وذلك عن طريق المجالس والمناقشات المفتوحة، ثم عن طريق تأليف الكتب، وقد استنفد هذا الجانب جزءاً كبيراً من علم الكلام، يقول منير سلطان: «قام الجدل في النبوة وإعجاز القرآن على المبادىء الفلسفية المتجردة معتمداً على الثقافة الواسعة، والمهارة في المناظرة، والدربة على إفحام الخصم، وكان كل هذا في دائرة أصولهم الخمسة التي اتخذوها علماً على كل معتزلي»[1].

وقد فصل المعتزلة بين معجزات الرسول الحسية وبين معجزة القرآن، لأن تلك ترتبط بالمشاهدة والمعاينة والحضور، واعتبروا القرآن وحده إعجازاً يدل على النبوة، وما عداه من معجزات حسية يعلم بأمرها بعد العلم بالنبوة، ثم جعلوها مؤكدة وزائدة لمن يعرفها من جهة الاستدلال، يقول القاضي عبد الجبار: «إننا لم نشاهد تلك المعجزات، فطريقنا الوحيد لإثبات نبوة النبي ﷺ هو القرآن»[2].

واختلف المعتزلة في مسألة إعجاز القرآن، فقال أغلبهم إن تأليف القرآن ونظمه معجز، ويستحيل وقوعه من البشر، كاستحالة إحياء الموتى منهم، وإنه

(1) إعجاز القرآن بين الأشاعرة والمعتزلة ـ منير سلطان ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ ص49.

(2) المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ القاضي عبد الجبار ـ تحق: أمين الخولي ـ دار الكتب ـ ط أولى: 16/ 152.

علم لرسول اللّه[1]. ووضع المعتزلة نظرية النظم لدراسة إعجاز القرآن متأثرين برأيهم في مسألة كلام اللّه وخلق القرآن، وقد قامت هذه النظرية على الاهتمام بالألفاظ والنواحي الصوتية، يقول الدكتور أحمد أبو زيد في دراسته لمسألة النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة: «ويمكن اعتبار العناية بالنواحي الصوتية، وما يتعلق بانسجامها وتلاؤمها، وبخفة الألفاظ وسهولتها وعذوبتها وحسن وقعها في الأسماع، وبفنون التعبير التي تدخل تحت مصطلح البديع، وبجماليات الصياغة اللفظية ووضوح الدلالة وحسن البيان، من أبرز معالم الاتجاه الاعتزالي في البيان ودراسة النظم القرآني»[2].

أما النظام المعتزلي فيرى أن الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن اللّه منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم[3]، فهو يرى أن الإعجاز لم يكن بالنظم البديع، وإنما كان بالصرفة، أي إن اللّه صرف العرب عن الإتيان بمثله وكان في مقدورهم ذلك.

وقد كان لهذه المقولة التي أطلقها النظام والداعية إلى الصرفة في الإعجاز القرآني أثر في إظهار إعجاز القرآن دحضاً لشبهته الباطلة، وتقريراً لظاهرة الإعجاز، ودعت الحاجة إلى بسط القول في الإعجاز البياني للقرآن، وتوضيح فصاحته، ووجه تأليف الكلام فيه.

كما تابع النظام في رأيه هذا عدد من علماء المعتزلة، فقالوا بالصرفة،

---

(1) مقالات الإسلاميين ـ أبو الحسن الأشعري ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ط2 ـ (1389هـ/ 1969م): 1/ 296.

(2) النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة ـ ص53.

(3) مقالات الإسلاميين: 1/ 296.

ومنهم عباد بن سليمان وهشام الفوطي، يقول الباقلاني: «إن مذهبهم في أنه ليس في نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف»[1].

ويرى منير سلطان في دراسته لإعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة أن مبدأ الصرفة الذي قال به بعض المعتزلة نابع من الأصل الثاني من أصولهم وهو مبدأ العدل الإلهي، وفحواه أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها[2].

ولقد تنكب منير سلطان عن طريق الصواب عندما عرض هذا الرأي لأن مبدأ الصرفة الذي قال به المعتزلة ليس نابعاً من مبدأ العدل الإلهي، وإنما هو في الحقيقة مخالف لهذا المبدأ فما دام المعتزلة يقولون بأن العبد قادر على خلق أفعاله خيرها وشرها، فكيف يسوغ لهم القول بأن اللّه صرف الناس عن الإتيان بمثل القرآن، ومنعهم من ذلك، وهذا تناقض صريح وقع فيه المعتزلة.

الأشعرية[3]:

كان لهذا المذهب السني حضور بإفريقية في مستهل القرن الرابع الهجري، لكنه لم ينتشر انتشاراً واسعاً إلا في القرن الخامس الهجري بسلطان العلماء الفقهاء الذين رجحوا الآراء الأشعرية، وكذلك بقوة الدولة الموحدية

(1) إعجاز القرآن ـ ص119.

(2) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة ـ ص52.

(3) الأشعرية نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ت330هـ الذي انفصل عن المعتزلة بعد أن أقام بينهم أربعين سنة وجعل مذهبه وسطاً بين تطرف المعتزلة في البحث العقلي وأهل الحديث المتوقفين على ظاهر النص وصارت آراؤه في القضايا العقدية الفكرية معتمدة لدى جمهور أهل السنة.

التي كان مؤسسها وداعيتها محمد بن تومرت من تلامذة الأشعرية، فقد استقى تعاليمها حين رحل إلى المشرق.

ولكن يلاحظ أن جذوة الأشعرية الأولى اتقدت في القيروان في فترة مبكرة على أيدي أبي الحسن علي بن محمد القابسي ت403هـ، وأبي طاهر البغدادي، وأبي عمران الفاسي ت430هـ، وهؤلاء قد أخذوا عن محمد بن الطيب الباقلاني ت403هـ الذي نضج على يديه المذهب الأشعري، وشجع على إقبال المغاربة عليه كونه مالكياً في الفروع الفقهية، وقد بعث الباقلاني إلى المغرب والأندلس تلميذه أبا عبد اللّه الأذري الحسين بن عبد اللّه بن حاتم[1].

وقد كان لأبي عمران موسى بن عيسى الفاسي دور مؤثر في نشر الأشعرية بالمغرب والأندلس، حيث جلس للتدريس بالقيروان مدة طويلة، وتفقه على يديه جماعة كثيرة من الفاسيين والأندلسيين، وطارت فتاواه في المشرق والمغرب[2].

وفي تطور المذهب الأشعري يقول ابن خلدون: «وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه: كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية. . .، ثم جاء بعد القاضي الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى في الطريقة كتاب «الشامل»، ووسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إماماً، ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في

(1) مقدمة تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري لمحمد زاهد الكوثري ـ ص15، ومعالم الإيمان للدباغ: 3/ 160.

(2) معالم الإيمان: 3/ 160.

الملة، وقرأه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط. . .، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه اللّه، وتبعه الإمام ابن الخطيب»[1].

ثم تتابع تلاميذ الأشعرية من المغاربة إلى أن انتهت إلى ثلاثة من أعلامهم وهم: أبو عبد اللّه بن محمد بن علي المازري ت536هـ، ومحمد بن عبد اللّه بن تومرت ت524هـ، وأبو بكر محمد بن عبد اللّه بن العربي المعافري ت543هـ، فقد درسوا العقيدة الأشعرية دراسة مستفيضة معمقة، واتصل ابن تومرت وابن العربي بأبي حامد الغزالي[2] ت505هـ، فرجع ابن العربي إلى قرطبة، وشرع في تدريس العقيدة الأشعرية، وألف فيها كتباً كثيرة من أهمها كتاب «العواصم والقواصم».

وأصّل المازري المذهب الأشعري في إفريقية بمباحثه في كتاب «المعلم بفوائد مسلم» وهو شرح للحديث على غير طريقة المحدثين الواقفين على ظواهر النصوص، وقد ناقش فيه آراء سائر الفرق الأخرى فيما ذهبت إليه مخالفة لآراء الأشعرية مناقشة منطقية عقلية.

وقام ابن تومرت بإظهار المذهب الأشعري في ثوب جديد من الدعوة

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص369.

(2) يرى بعض الباحثين بأن ابن تومرت لم يلتق بالغزالي بل تلقى تعاليمه من تلامذته. انظر: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ـ ص251. ويرى البعض الآخر أن تلك الآراء شكوك لا تدعمها أدلة والراجح أنه لقيه وتأثر بفكره تأثراً واضحاً.

انظر: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب ـ عبد المجيد النجار ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1992م ـ ص33 بالهامش. وانظر قانون التأويل ـ أبو بكر بن العربي ـ تحق: محمد السليماني ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت. 1990م. ص186، حيث ورد فيه أن ابن العربي التقى بالغزالي.

الموحدية، وذلك أنه اتجه إلى تنزيل الفكر العقدي منزلة الواقع حيث يترجم المعتقد إلى سلوك في حياة الناس، فدعا الناس إلى العمل السلوكي بمقولات العقيدة مع بعض إضافات أخرى يقتضيها الوضع السياسي لم تكن من طبيعة المذهب الأشعري كادعائه بأنه المهدي الموعود في مذاهب الشيعة.

وقد يسر فهم أصول دعوته رجوعه إلى القرآن والحديث، وترك الجزئيات الفقهية، ثم سعى إلى تأسيس دولة تقوم على أساس عقدي، وتطبق هذه العقيدة التي دعا إليها، وكان له ما أراد حيث قامت دولة الموحدين بتمهيد منه وبتأسيس من تلميذه عبد المؤمن بن علي، واستطاعت هذه الدولة أن تسيطر على المغرب كله وعلى الأندلس، وأصبح المذهب الأشعري هو السائد الاتباع، وجرى عليه الاعتقاد الفكري بفضل دأب هذه الدولة الفتية على تأصيله والدعوة إليه، وهو ما عبر عنه الدباغ بقوله: «إلى أن منّ اللّه على الناس بظهور دولة الموحدين، فوضحت بها معالم الدين وسبل الحق ورسوم الشرع، . . . وذلك في سنة الأخماس خمس وخمسين وخمسمائة»[1]. ويقول الدكتور عباس الجراري: «إن مزاج المغاربة ينفر من الغموض والإبهام، ويربأ عن التعقيد والتأويل، ويميل إلى البساطة والتيسير، وينهج مسلك السهولة والوضوح، وهذا سبب رئيسي جعلهم يتمسكون بالمذهب الأشعري في العقيدة والتوحيد»[2].

نظرة الأشعرية لإعجاز القرآن:

يمكن الاطلاع على رأي الأشاعرة في الإعجاز القرآني من خلال

---

(1) معالم الإيمان: 3/ 204.

(2) وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ ـ د. عباس الجراري ـ ص29.

مصنفات أبي الحسن الأشعري نفسه وأنصار مذهبه كالباقلاني والجرجاني، فقد ورد في مقدمة تفسير الأشعري الذي سماه «تفسير القرآن، والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان «خلاصة رأيه في إعجاز القرآن، فهو يقول: «وجعله قرآنا عربياً غير ذي عوج بلسان العرب الأميين الذين لم يأتهم رسول قبله من رب العالمين يتلوه بلسانهم من عند فاطر السموات والأرضين، وقطع به عذر المخالفين لنبوة سيد المرسلين إذ جعله معجزاً يعجزون عن الإتيان بمثله وهم أرباب اللسان والنهاية في البيان»[1].

وقد فصل الباقلاني وجوه إعجاز القرآن وحصرها في ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه، ومن أمثلة ذلك ما وعد اللّه تعالى به نبيه عليه السلام أنه سيظهر دينه على الأديان، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 33].

والوجه الثاني: أنه كان معلوماً من حال النبي ﷺ أنه أميٌّ، ولم يطلع على كتب السابقين وأقاصيصهم وسيرهم، ثم أتى مع ذلك بجملة ما وقع وحدث من عظيمات الأمور، واستشهد الباقلاني على هذا الوجه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: 48].

الوجه الثالث: أنه بديع النظم عجيب التأليف متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه[2].

---

(1) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري - ابن عساكر الدمشقي - دار الكتاب العربي - بيروت - ط ثالثة - (1404هـ/ 1984 - ص137 - 138.

(2) انظر إعجاز القرآن - ص83 - 86.

ثم عدد الباقلاني وجوه الإعجاز البياني في القرآن، وجعلها عشرة أوجه بعد أن كانت محصورة في ثلاثة أوجه عند الخطابي قبله.

ثم جاء عبد القاهر الجرجاني فأظهر نظرية النظم بالصورة الواضحة، وأسسها على عقيدة الأشاعرة في كلام اللّه وفي الصفات، وأثار مسألة الكلام النفسي التي تعد الخط الفاصل بين نظرة كل من المعتزلة والأشاعرة للقرآن ومعانيه وألفاظه، وهي أساس الخلاف بينهم في تحديد مفهوم النظم، وموضع الإعجاز من القرآن.

وخلاصة نظريته كما يذكر الدكتور أحمد أبو زيد: «أن النظم ليس كما كان يتصور المعتزلة ومن سار على نهجهم نظماً للألفاظ والحروف والأصوات، وإنما هو نظم للمعاني والمتكلم يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني، ويرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس»[1]، وهذا يعني أن المتكلم إذا فرغ من ترتيب المعاني في نفسه لم يحتج إلى كثير عناء في ترتيب الألفاظ بل يجدها تتداعى وتنساق انسياقاً ليتكون منها النظم البليغ.

ومن أسس نظرية النظم عند عبد القاهر أنه لا نظم بدون استخدام النحو وتوخي معانيه ومقاصده، والعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه وتحفظ رسومه[2].

وأبطل الأشاعرة قول القائلين بالصرفة وردوه، فهذا الخطابي في رسالته بيان إعجاز القرآن يستبعد أن يكون الإعجاز بالصرفة، ويسوق آيات التحدي دليلاً على إبطالها[3].

---

(1) النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة ـ ص96.

(2) دلائل الإعجاز ـ ص354.

(3) بيان إعجاز القرآن ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص23.

وكذلك فعل الباقلاني، فناقش آراء القائلين بالصرفة من المعتزلة وغيرهم، وأبطلها بالأدلة العقلية، وبشهادة التاريخ حيث قال: «على أنه لو كانوا صرفوا على ما ادعاه لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصروفين عما كان يعدل به في الفصاحة والبلاغة وحسن النظم وعجيب الرصف، لأنهم لم يتحدوا إليه ولم تلزمهم حجته، فلما لم يوجد في كلام من قبله مثله علم أن ما ادعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان»[1].

ويبطل الجرجاني الصرفة بالدليل السابق نفسه فيقول: «إذا كان عندهم أن كلامهم باقٍ على ما كان عليه في الأصل وقبل نزول القرآن، وكان كلامهم إذ ذاك في حد المثل والمساوي للقرآن، فواجب مع هذا الاعتقاد أن يعتقدوا أن في جملة ما يقولونه في الوقت ويقدرون عليه ما يشبه القرآن ويوازيه»[2].

والمعنى أن العرب لو كانوا قادرين على الإتيان بمثل القرآن، وإنما صرفهم اللّه عنه ضرباً من الصرف لوجدنا في كلام الجاهلية ما يساوي بلاغة القرآن وفصاحته، وحيث إن ذلك لم يقع ثبت بطلان الصرفة وخطأ القائلين بها.

وجملة القول إن الأشاعرة يقولون بإعجاز القرآن من حيث المضمون والأسلوب، فمن حيث المضمون يذكرون من وجوه الإعجاز إخباره عن الماضي على الرغم من أُمِّيَّة المنزَل عليه، وإخباره عن الغيوب المستقبلية، وغيرها من وجوه الإعجاز التي سنبسط القول فيها عند دراسة جهود العلماء المغاربة في إعجاز القرآن، ومن حيث الأسلوب يذكرون نواحي الفصاحة والبلاغة وحسن النظم الذي يتبع ترتيب المعاني في النفس.

---

(1) إعجاز القرآن ـ ص78.

(2) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص147 ـ 148.

وينكر الأشاعرة القول بالصرفة، ويناقشون القائلين بها بأدلة موضوعية علمية متأثرين بذلك برأيهم في مسألة كلام اللّه وخلق القرآن.

وفي ختام هذا الفصل تجدر الإشارة إلى أن الخلافات في الفكر العقدي الإسلامي ترجع إلى اختلاف في التصور العقلي لبعض المفاهيم، وليس اختلافاً راجعاً إلى أسس العقيدة الإسلامية الموحى بها كالإيمان باللّه ووحدانيته وكماله، وبالمغيبات التي أخبر عنها الوحي وشروط الرسالة والرسول.

ولكن بعض الفرق التي انسلت من خلال هذه النوافذ العقلية حولت الخلاف إلى تغيير في التسليم بصحة بعض المعتقدات الموحى بها، وإضافة الأفكار العقدية الغريبة عن الإسلام، وحاولت أن تتأول آيات القرآن لإثبات ما أدخلوه، وتصحيح ما انتحلوه، ومن أعجزه الظاهر كالإسماعيلية لجأ إلى ادعاء باطن لا يكتشفه عقل بل يستلهمه أئمتهم حتى لا يدعي غيرهم معاني لا تخدم أغراضهم، وهذا الاختلاف على الرغم مما أدى إليه من ضرر في تفرق المسلمين والصراع الداخلي الذي ما زالت آثاره باقية فإن فيه دلالة على رحابة النص القرآني، وسعة إيحاءات الآيات وإلا لاحتبست الأفكار على الحروف، وجمدت التأملات، ولما كان لهذه الأمة فضل التفكر والتأمل، فمن كان مقصده الحق اهتدى، ومن يدعو إلى هوى ضل وغوى.

وللتأويلات العقدية فضل إثراء البلاغة القرآنية فلولا جهود المعتزلة في إثارة النص القرآني لما كان هناك تأصيل للتأويل وتوضيح للمتشابه، ولولا قول بعضهم بالصرفة لما كان لأهل السنة تطوير نظرية النظم، وكشف وجوه الإعجاز القرآني، ولولا الفرق العقدية ونظراتها في دلالات الألفاظ والتراكيب القرآنية لما تطور فن البلاغة.

هذا وإن الفصول القادمة في هذا الباب ستبنى على علماء العقيدة الذين

لهم اهتمام واضح بمسألة إعجاز القرآن: كابن حزم الظاهري ت456هـ، وأبي عمار عبد الكافي الأباضي، وأبي عمرو عثمان بن عبد اللّه السلالجي ت574هـ، وأبي عبد اللّه محمد بن خليل السكوني ت قبل 717هـ، وسعيد العقباني ت811هـ.

ابن حزم الظاهري

ظهر في أواخر القرن الرابع الهجري عالم بالأندلس، هو ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن سفيان بن يزيد، الفارسي الأندلسي القرطبي (أبو محمد)، فقيه أديب أصولي محدث، حافظ متكلم مشارك في التاريخ والأنساب والنحو واللغة والشعر والطب والمنطق والفلسفة وغيرها، ولد بقرطبة سنة 384هـ[1].

وتذهب أغلب المصنفات التي ترجمت له إلى أنه ينحدر من أصل فارسي، فهم يربطون نسبه برجل يدعى يزيد فارسي. مولى للأمير يزيد بن أبي سفيان أخي معاوية، وأن أول من دخل من أسرته الأندلس جده خلف بن سفيان بن يزيد، هذا وكان ذلك زمن عبد الرحمن الداخل[2].

ويرى الباحث سالم يفوت في أطروحته «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» أن هذا الرأي غير صحيح، وأن الغرض منه الحط من قيمة

(1) انظر ترجمته في نفح الطيب: 6/ 202، معجم المؤلفين: 7/ 16، الأعلام: 4/ 254، الصلة: 2/ 415، جذوة المقتبس ص308، وفيات الأعيان: 3/ 325.

(2) وفيات الأعيان: 3/ 325.

أسرة ابن حزم، وأن ذلك يدخل في إطار الحملة المنسقة التي استهدف لها ابن حزم من طرف معاصريه من الفقهاء والعلماء الذين ناضلهم، واشتد في مجادلتهم[1].

وقد أورد الباحث لنفي هذا النسب أدلة منها: أن ابن حزم قد تعرض بالطعن للفرس، وعدهم منبع المذاهب الضالة في الإسلام، وأبرز مكائدهم ضد الإسلام والمسلمين، ولا يعقل أن يصدر هذا القول من رجل ينتمي إليهم. يقول ابن حزم في كتابه الفصل: «إن الفرس كانوا في سعة الملك، وعلو اليد على جميع الأمم، وجلالة الخطر في أنفسهم لما امتحنوا بزوال دولتهم على أيدي العرب، وكان هؤلاء أقل الأمم خطراً عند الفرس، تعاظمهم الأمر، وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة له في أوقات شتى... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت رسول اللّه ﷺ واستشناع ظلم علي رضي اللّه عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام»[2].

والدليل الثاني ما ذهب إليه صاحب كتاب المغرب في حلي المغرب، من أن نسبة ابن حزم إلى الفرس ادعاء باطل، وأن أصله الحقيقي عجمي، وهو خامل الأبوة من عجم لبلة[3].

كما أورد ابن حيان[4] المعاصر لابن حزم الرأي نفسه، حيث يقول عنه:

---

(1) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـ سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط1 ـ 1986 ص35.

(2) الفصل 2/ 273.

(3) المغرب في حلي المغرب ـ ابن سعيد ـ تحقيق: شوقي ضيف ـ دار المعارف القاهرة ـ ط ثانية ـ 1964 ـ: 1/ 355.

(4) هو حيان بن خلف بن حسين بن حيان القرطبي (أبو مروان) مؤرخ أديب من آثاره =

«فقد عهده الناس خامل الأبوة مولَّد الأرومة من عجم لبلة، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام»[1].

ويؤكد سالم يفوت بهذه الأدلة وغيرها على عدم فارسية نسب ابن حزم، وأن هذا الرأي وافق عليه كثير من الدارسين المعاصرين لابن حزم، شرقيين وغربيين، وأن ذلك كان السبب في سكوت ابن حزم عن نسبه، وهو ذلك الخجل من خمول أبوته.

ورد المؤرخ الإسباني سانتشيت البرانس في دراسة مستفيضة عبقرية ابن حزم إلى السلالة الإسبانية، وأنه من العجم الإسبان[2]. وقد أيده في تأكيد انتماء ابن حزم إلى السلالة الإسبانية دوزي وينكلسون وجولد تسيهر[3]، وما يقصد إليه هؤلاء هو تأكيد أن ابن حزم مفكر أوروبي، وأن عبقريته الفكرية لم تظهر إلا نتيجة لذلك السبب.

لكننا إذا رجعنا إلى دراسة محمد أبو زهرة عن ابن حزم وجدناه يورد الأدلة التي يبرهن بها على فارسية النسب لابن حزم، ويقلل من قيمة رواية ابن حيان، فيقول بعد أن طرح جملة من الآراء في نسب ابن حزم: «لا شك أن نسبته إلى الفرس هي المشهورة، ولم يعارض أحد من معاصريه ذلك إلا ما

= المقتبس في تاريخ الأندلس توفي سنة (469هـ). الصلة: 1/ 153 ـ معجم المؤلفين: 4/ 88.

(1) انظر الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ـ أبو الحسن علي بن بسام ـ تحقيق: إحسان عباس ـ الدار العربية للكتاب ـ تونس ليبيا ـ (1395هـ/ 1975م) ـ القسم الأول ـ الجزء الأول ـ ص170.

(2) دراسات عن ابن حزم ـ الطاهر مكي ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ 1977م ـ ص9.

(3) ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه ـ عبد الكريم خليفة ـ ط بيروت ـ ص11.

شكك به ابن حيان، وما أثاره لا إثبات له، فلا يلتفت إليه»[1].

ولعل دليل الدكتور سالم يفوت في أن ابن حزم قد تعرض للطعن في الفرس ينفي عدم انتمائه إليهم لا يعد شيئاً في ميزان النقد، لأن إسلام ابن حزم هو الذي دعاه إلى ذلك التهجم على الفرس وسرده الحقائق التاريخية، بغض النظر عن انتمائه إليهم، فكم من المسلمين وقفوا في ميدان القتال وجهاً لوجه أمام آبائهم وأقاربهم، لأن شدة العصبية تذوب في حرارة الإسلام، كما أن قول ابن حزم يحمل في مضمونه مدح الفرس إذا ما قورنوا بالعرب مجردين من الإسلام، أما إذا ما دخل الإسلام في الموازنة فيكون الفضل به لا بغيره من المقاييس العِرْقية.

ويكفي في التدليل على فارسية الأصل الحزمي ذهاب أغلب الكتاب القدامى الذين تعرضوا لنسبه إلى أنه ينحدر من أصل فارسي، وقد ذكر سالم يفوت في كتابه عن ابن حزم قائمة بأسماء أولئك العلماء[2].

ومهما يكن نسب الرجل، فإن الحكم على مقدار علمه وفضل سيرته من خلال جهوده العلمية في الفكر الإسلامي، ولن يكون للنسب أثر كبير في ذلك.

حياته العلمية:

كان للمكانة الرفيعة لأسرة ابن حزم أثر في حياته العلمية، فقد تعلم العلوم في قصر أبيه، فانكب على تعلم القراءة والكتابة، وحفظ القرآن ورواية الشعر على يد نسوة مؤدبات.

---

(1) ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ص24.

(2) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـ ص35 بالهامش.

وعلى الرغم من الحياة الرغيدة في قصر والده المليء بالجواري فإنه كان عفيفاً، بعيداً عن ارتكاب المحارم، وكان ينعى على أقرانه من أبناء قرطبة وقوعهم في هذه الشهوات، حيث يقول: «فهم يطيعون أنفسهم، ويعصون عقولهم، ويتابعون أهواءهم، ويرفضون أديانهم، ويتجنبون ما حض اللّه تعالى عليه ورتبه في الألباب السليمة من العفة وترك المعاصي ومقارعة الهوى، ويخالفون اللّه ربهم ويوافقون إبليس فيما يحبه من الشهوة»[1].

كما كان للرقابة المشددة عليه بتعليمات من أبيه أثرها في ابتعاده عن الانغماس في الملذات التي كان يستمتع بها غيره من شباب قرطبة، يقول في ذلك: «إني كنت وقت تأجج نار الصِّبا وشرة الحداثة وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً محظراً عليَّ بين رقباء ورقائب»[2].

ويتضح من كلامه أن الرقابة كانت باطنية، متمثلة في ذلك الوازع الديني القوي المتمكن في نفسه، وظاهرية ترسم صورتها تلك المؤدبات والمربيات اللاتي كن يتشددن في الرقابة عليه.

وهكذا تربى ابن حزم تربيته الأولى، وتعلم أساسيات المعرفة في أحضان النساء، فكان ذلك سبباً في حسه المرهف، وسوء الظن الذي كان من سماته وهو يتعامل مع علماء عصره، ومزاجه العصبي الذي عرف به، يقول سالم يفوت: «نستطيع أن نتبين بعض ملامحه في سلوك ابن حزم كالميل للنقد، والسخرية والمساجلة، والانتقام الفكري والتحدي، والتلذذ بنقد الآخرين»[3].

---

(1) طوق الحمامة في الألفة والألآف ـ ابن حزم ـ تحقيق: صلاح الدين القاسمي ـ دار بوسلامة للطباعة والنشر ـ تونس ـ ص194.

(2) طوق الحمامة ـ ص200.

(3) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـ ص42.

وقد كان لهذه الصفات البارزة في شخصيته أثرها في علاقاته مع علماء عصره، يقول ابن خلكان: «كان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه، فنفرت عنه القلوب، واستهدف لفقهاء وقته، فتمالأوا على بغضه وردوا قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته»[1].

وعلى الرغم مما لهذه التربية من آثار سلبية انعكست على حياة ابن حزم، فإنه كان لها أثر كبير في معرفته الدقيقة بأسرار المرأة وخباياها.

ولما اشتد عوده واستوى انتقل من دائرة المعرفة المحدودة بالقصر إلى آفاق رحبة، حيث بدأ يسمع العلم على شيوخ عصره وعلماء الأندلس وقرطبة، ومن أبرز شيوخه ابن الجسور[2] الذي سمع عليه الحديث فروى عنه موطأ مالك، وقرأ عليه كتاب التاريخ لمحمد بن جرير الطبري.

وقد كلف له أبوه أبا الحسين بن علي الفارسي صاحباً ملازماً له، فأفاد منه ابن حزم كثيراً، وقال عنه: «ما رأيت مثله جملة علماً وعملاً وديناً وورعاً فنفعني اللّه به كثيراً»[3]. وقد بلغ عدد شيوخه ما يقرب من أربعين شيخاً.

وعلى الرغم من الأحوال الصعبة التي اكتنفت حياة ابن حزم وكثرة تنقلاته بين البلدان، والمطاردات التي تعرض لها من قبل المناوئين له، فإن ذلك لم

---

(1) وفيات الأعيان: 3/ 327.

(2) هو أحمد بن محمد بن أحمد الأموي ولاءً القرطبي المحدث، كان راوية للحديث عارفاً بأسماء الرجال ميالاً إلى الأدب. شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ ابن العماد الحنبلي ـ تحقيق: لجنة إحياء التراث في دار الآفاق الجديدة ـ ط. دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ: 3/ 299.

(3) طوق الحمامة ـ ص200.

يفت في عضده، ولم يتقاعس عن دوره بصفته عالماً من علماء الغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري، فصنف العديد من المؤلفات، فقد عد له بعض المحققين أكثر من عشرين مصنفاً[1].

ولعل من أبرز مصنفاته كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» وقد أشار في مقدمته إلى القصد من تأليفه فقال: «وقصدنا به إيراد البراهين المنتجة عن المقدمات الحسية أو الراجعة إلى الحس من قرب أو من بعد. . . وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد»[2].

وهذه المقدمة تدل على المنهج الذي سلكه ابن حزم في مصنفه هذا، الذي يقوم على وضع البراهين الجامعة الموصلة إلى الحق مع الوضوح في الرأي، وتخير الألفاظ الصريحة وتجنب التعقيد في الفكر والعبارة.

وكتاب الفصل مكون من خمسة أجزاء خصص مساحة من جزئه الثالث للحديث عن رأيه في إعجاز القرآن الذي سأتعرض له، وهو محور هذا الفصل. ومن كتبه «التقريب لحد المنطق»، و«الإحكام في أصول الأحكام» و«كتاب «الإمامة والخلافة»، و«طوق الحمامة» وله كتاب «الأخلاق والسير» وهو عبارة عن مذكرات جمع فيها تجارب حياته.

وقد أثنى عليه أصحاب التراجم، فابن بشكوال يقول عنه: «كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار»[3].

---

(1) انظر مقدمة تحقيق كتابه الفصل: 1/ 9.

(2) الفصل: 1/ 36.

(3) كتاب الصلة ـ ابن بشكوال ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ 1966م ـ: 2/ 416.

وقال عنه أبو عبد اللّه الحميدي: «ما رأينا مثله فيما اجتمع له مع الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وكان له في الآداب والشعر نفس واسع، وباع طويل».

وعلى الرغم من أن أشبيلية قد عرفت إحراق كتب ابن حزم، فإنه عاد ليصنف من جديد حتى قضى نحبه وهو يحاول جاهداً تعويض ما حرق، وكانت وفاته سنة 456هـ.

المذهب الظاهري في الأندلس:

يرجع المذهب الظاهري من حيث النشأة إلى أبي سليمان داود بن علي ت270هـ[1]. كان مجتهداً حافظاً للحديث، وكان أول الأمر على مذهب الشافعي وتأثر به من حيث الأخذ بالنصوص الشرعية واحترامها، إلا أنه بالغ في هذا المنحى عندما خرج بمذهب يعد الشريعة نصوصاً فقط، لا رأي فيها ولا قياس.

وقد أجمع المؤرخون[2] لسيرته على أنه أول من أوجد مذهب الظاهر، ونفى القياس في الأحكام الشرعية، وتمسك بظواهر النصوص.

يقول الخطيب البغدادي فيه: «إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفي القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً، وسماه دليلاً»[3].

---

(1) هو داود بن علي بن خلف أصبهاني الأصل نشأ ببغداد وأوجد القول بالظاهر. وفيات الأعيان: 2/ 255، طبقات الشافعية: 2/ 42.

(2) تاريخ بغداد: 8/ 369، شذرات الذهب: 2/ 158، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ـ تغري بردي ـ دار الكتب ـ القاهرة: 3/ 47.

(3) تاريخ بغداد 8/ 370.

وقد ذكر ابن النديم له كتاباً بعنوان «إبطال القياس»[1]، كما عرف عنه إبطاله للتقليد، وهذا يعني أنه يرفض الانقياد لمذهب فقهي بعينه، وقال عنه ابن خلدون: «ثم أنكر القياس طائفة من العلماء، وأبطلوا العمل به، وهم الظاهرية، وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابهما»[2].

وبعد أن خبا هذا المذهب بالمشرق لقي حياة جديدة في الأندلس، ويبدو أن أول الأندلسيين تأثراً بمذهب الظاهرية هو عبد اللّه بن قاسم بن هلال ت272هـ، قال عنه ابن الفرضي: «هو قرطبي لقى داود، وكتب عنه كتبه كلها، وأدخلها إلى الأندلس وكان علم داود الأغلب عليه»[3].

ويستفاد من كلام ابن الفرضي أن بذور الفقه الظاهري بدأت تنبت بالأندلس في حياة داود نفسه.

ويذهب المقري إلى أن بقي بن مخلد من الذين نشروا المذهب الظاهري بالأندلس، فقد ذكر إنكار أهل الرأي لما جاء به بعد أن قرأ عليه البعض مصنف ابن أبي شيبة، لذا يعد من السابقين الذين أدخلوا نوعاً جديداً من الدراسة الفقهية بالأندلس[4].

ويرى جولد تسيهر أن من الأسباب التي أدت إلى دخول الظاهرية إلى الأندلس المفسر المشهور بقي بن مخلد، الذي لم يربط نفسه بأي تيار من تيارات الفقه المنتشرة في عصره، بل كان يقيم أحكامه ويبني مسائله على

---

(1) الفهرست ـ ابن النديم ـ ص271.
(2) مقدمة ـ ابن خلدون ـ ص354.
(3) تاريخ علماء الأندلس: 1/ 219.
(4) نفح الطيب: 2/ 519.

الحديث فقط، أي إنه كان يتبع معاصره العراقي داود الظاهري[1].

وإلى الرأي نفسه ذهب محمد أبو زهرة الذي يرى أن ابن حزم كان معجباً أشد الإعجاب ببقي بن مخلد، وكان كثير الإشادة بمؤلفاته، ولما عاد بقي بن مخلد من رحلته إلى المشرق كانت معه السنة النبوية، فصارت من بعده الأندلس دار حديث، وبكثرة الأحاديث والأسانيد وجدت المادة التي يعتمد عليها الفقه الظاهري، وكانت البذرة الأولى لظهوره هناك»[2].

ولا شك أن ابن حزم قد اطلع على فقه المذهب المالكي لأنه هو المسيطر على الساحة المغربية، ولأن من بين الفقهاء الذين تلقى عنهم كانوا من أتباع هذا المذهب أمثال: عبد اللّه بن دحون ت431هـ[3]، وابن الفرضي ت403هـ، كما اطلع على الفقه الشافعي من بطون الكتب، ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر، فقد نقل ابن سعيد عن ابن حيان قوله: «مال أولاً به النظر في الفقه إلى رأي الشافعي، ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر، مذهب داود بن علي ومن اتبعه من فقهاء الأمصار، فنقحه ونهجه وجادل عنه، ووضع الكتب في بسطه وثبت عليه إلى أن مضى إلى سبيله»[4].

وقد ذكر بعض المؤرخين أن ابن حزم تلقى المذهب الظاهري عن شيخه أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت ت426هـ[5]، كما تلقى الظاهرية على

---

(1) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـ ص101.

(2) ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه ـ ص263.

(3) انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ـ ص114.

(4) المغرب في حلي المغرب: 1/ 355.

(5) جذوة المقتبس للحميدي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ 1966 ـ ص350.

يد الفقيه الظاهري المنذر بن سعيد البلوطي ت455هـ[1]، الذي كان فقيهاً عالماً وأديباً بليغاً من أنصار داود الظاهري، قال عنه بعض أصحاب التراجم إنه غلب عليه التفقه بمذهب أبي سليمان داود بن علي، فكان يؤثر مذهبه ويجمع كتبه ويحتج لمقالته ويأخذ بها لنفسه[2]، واتبع ابن حزم المذهب الظاهري، وعمل على نشره بالغرب الإسلامي، ونجح في ذلك، يقول أبو بكر بن العربي: «فلما عدت إلى الأندلس وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب»[3].

وقد اتفق ابن حزم مع داود الظاهري في نفي القياس، وإبطال التقليد، والتمسك بظاهر النصوص، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يكن مقلداً له في جميع آرائه، بل كان مخالفاً له في بعض المسائل الفقهية والعقدية، لعل أهمها ترك القول بأن القرآن مخلوق كما قال بذلك داود الظاهري.

وقد أكد العلماء المعاصرون لابن حزم أو الذين جاؤوا من بعده استقلاليته عن آراء داود الظاهري، يقول أبو بكر بن العربي: «ابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه»[4].

وقال عنه ابن خلدون: «وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في حفظ الحديث، وصار إلى مذهب أهل الظاهر، ومهر فيه باجتهاد زعمه في

---

(1) انظر ترجمته في نفح الطيب: 2/ 16.

(2) أزهار الرياض في أخبار عياض ـ أحمد بن محمد المقري ـ ط الرباط ـ 1978م ـ: 2/ 295، وتاريخ قضاة الأندلس ـ أبو الحسين بن عبد الله النباهي ـ المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ ص74.

(3) ظُهر الإسلام ـ أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1968م ـ : 3/ 64.

(4) ظُهر الإسلام: 3/ 64.

أقوالهم، وخالف إمامهم داود، وتعرض لكثير من الأئمة المسلمين»[1].

ومن المحدثين ذهب إلى هذا الرأي الباحث عبد اللّه الزائد، الذي يقول: «وإنما خالف ابن حزم داود في كثير من المسائل، بحيث يمكن القول إن ظاهريته منهجية لا مذهبية، ولأن لابن حزم نظراته الخاصة التي جعلت كثيرين يسمون اجتهاده الفقهي بالمذهب الحزمي»[2]. وتلك المخالفة لا تدل على استقلالية ابن حزم بل هو مجتهد في دائرة المذهب الظاهري، ويكفي في دعم هذا الرأي إنكاره للقياس والتزامه بظاهر النص من غير لجوء إلى التأويل والتعليل، فمخالفته لمن سبقه من الظاهرية لا تخرجه عن مذهبه ما دام متمسكاً بأصول ذلك المذهب، فابن حزم موافق للظاهرية في كثير من أصولهم مخالف لهم في بعض المسائل المهمة، مثل: مسألة خلق القرآن.

منهجه الفكري:

يرى ابن حزم أن الدين موافق لصريح العقل، وذلك مبدأ لا يخالفه فيه بقية علماء الأصول العقدية والفروع الفقهية، ولكن الاختلاف حول المقدار الذي يسمح للعقل بالتدخل في التصور والتحليل والترجيح في القضايا العقدية والشرعية، فتوسع المعتزلة في ذلك، واعتدل أكثر أهل السنة كالأشاعرة والماتريدية، وضيق أكثر الشيعة والخوارج نطاق العقل في فهم ومعالجة تلك القضايا.

ومذهب الظاهرية الذي ينتمي إليه ابن حزم هو مذهب خارجي من وجهة فقهية لا من وجهة عقدية، ينادي بالتوفيق بين الدين والعقل بجامع يقيني من

---

(1) المقدمة ـ ص354.

(2) ابن حزم الأصولي ـ عبد اللّه عبد اللّه الزايد ـ رسالة دكتوراه ـ كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ـ 1974م ـ ص635.

صريح العقل وظاهر النص، ولا يقر مبادىء الاستنباط الدقيق والاستنتاج التأملي المحتكم إلى مقدمات تؤدي إلى نتائج نسبية، بل يرجع إلى قواعد يغلب عليها الثبوت، لذلك رفض الظاهرية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة في رد الفروع التفصيلية على الأصول الفقهية الإجمالية.

وعلى الرغم من القدرات العقلية التي كان يتمتع بها ابن حزم وإحاطة معرفته بالعلوم الشرعية واللسانية والأدبية، فإنه لم يخرج عن حدود المذهب الظاهري، فهو يقر بموافقة العقل الصريح للشرع الصحيح بقوله: «وكل ما قاله اللّه تعالى فحق ليس منه شيء منافياً للمعقول»[1].

ولكن ذلك لا يعني أن آراء ابن حزم تفقد تمايزها، بل إنها ذات خصائص معبرة عن تفكيره المستقل، وإن كان قد نبع من الفكر الظاهري، وتتأكد الاستقلالية في المباحث العقدية والأدبية، كما أن رفضه للقياس القائم على العلة وما يتفرع عنه من الأدلة على ما فيه من ترك الاستنباط دفعه إلى إعمال العقل من وجهة أخرى، وهي محاولة حل قضايا فكرية ومسائل فقهية، استنباطاً من دلالات النصوص الظاهرة القائمة على المنطوق والمفهوم، وفي هذا عمل عقلي يحتاج إلى استعداد فكر وسعة علم، يقول سالم يفوت: «ويمكن القول إن الإشكالية التي يدور حولها النسق الحزمي والتي تحكم خطابه وتحدد وجهته، هي إقامة علوم الشرع ومن بينها الفقه وأصوله على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية الإسلامية، وهو مقصد لا يتحقق إلا بالاستعانة بالمعقول»[2].

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام ـ أبو محمد علي بن حزم ـ تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز ـ مكتبة عاطف ـ القاهرة ـ ط أولى ـ (1398هـ/ 1978م) ـ : 1/ 73.

(2) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ـ ص437.

وزاد في تعلق ابن حزم بالمنهج العقلي تلك المناظرات التي كانت تدور بينه وبين المخالفين لمذهبه، ولا سيَّما مناظراته مع أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ت474هـ. كما قام أحد فقهاء المالكية بالتصدي لحركة انتشار المذهب الظاهري، ممثلاً في التهجم على ابن حزم إمام الظاهرية بالأندلس والمغرب، وذلك ما أدى إلى عقد مجلس علمي بمراكش للنظر في القضية، وقد كتب الغبريني[1] عن هذه الواقعة في كتابه عنوان الدراية فقال: «لما كان من أمر الفقيه أبي زكريا الزواوي في شأن ابن حزم ما قد اشتهر وتعصب له ناس، ورفعوا القضية للخليفة بمراكش، اقتضى نظر الفقيه أبي زكريا أن يتوجه عنه الفقيه أبو محمد عبد الكريم الحسني المراكشي، فتوجه وحمل تآليف الفقيه أبي زكريا ورده على ابن حزم المسمى حجة الأيام وقدوة الأنام، ولما وصل حضرة مراكش استحضره أمير المؤمنين بين يديه بمحضر الفقهاء وعرض تآليف الفقيه عليهم. . .، واطلع أمير المؤمنين ومن حضر من الفقهاء على كلام الفقيه أبي زكريا، مما دلهم على فضله ودينه وعلمه، فكان من قول الخليفة: «يترك هذاالرجل على اختياره، فإن شاء لعن، وإن شاء سكت»[2].

وظاهرية ابن حزم لا تطعن في عقلانيته، وإن كانت تحدد أسس منهجه

---

(1) هو أحمد بن أحمد بن عبد الله الغبريني البجاوي مؤرخ أديب له عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية توفي عام (714هـ) ـ معجم المؤلفين: 1/ 151.

(2) النبوغ المغربي في الأدب العربي ـ عبد الله كنون ـ ط2 ـ (1380هـ/ 1960م) ـ : 1/ 123.

وانظر مناظرات في الشريعة الإسلامية ـ عبد المجيد التركي ـ ترجمة عبد الصبور شاهين مراجعة محمد عبد الحليم محمود ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1406/ 1986.

العقلي بالمقدمات اليقينية القائمة على البديهات، وأوائل الحس الذي وصفه بقوله: «لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس... وقد بينا أنه بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد، وصحة نبوة محمد ﷺ وصدقه في كل ما قاله، وأن القرآن الذي أتى به هو عهد اللّه تعالى إلينا»[1]، ثم يقول في الجمع بين تلك اليقينيات والمعجزات التي لا يقدر عليها إلا الخالق تعالى، الشاهد لنبيه ﷺ بها على صحة ما أتى به عنه تعالى، فوجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه، وقد وجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه في مدارك العقل والحس»[2].

وخوفاً من الوقوع في الظن الذي لا يسلم منه المتأمل المستنبط، فإن ابن حزم يروعه شبح التأويل، لذا فهو يتمسك بالدليل الذي يحصله بالظاهر، ولا يحيد عنه إلا إذا بدا له دليل أظهر منه، وهو القائل:

ألم تر أني ظاهري وأنني   على ما أرى حتى يقوم دليل[3]

من أجل ذلك كان يرى أن النصوص من الكتاب والسنة يجب أن تطاع لذاتها لا لعللها، فالتأويل في الغيبيات لا يجوز، والتعليل في الأحكام الشرعية كذلك عنده لا يجوز.

ولا شك أن ترك التأويل والتعليل فيه تعطيل لأهم مجال يتضاعف فيه

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 73.

(2) م. ن: 1/ 74.

(3) ابن حزم لمحمد أبو زهرة ـ ص87 والبيت من البحر الطويل.

نشاط العقل في المباحث الغيبية والإنسانية، التي وإن قامت في أصولها الإسلامية على الوحي إلا أنها تظل في حاجة إلى التأويل والتعليل، ليتم التلاؤم والتجاوب بين الوحي والعقل، وبين الخطاب الإلهي والمخاطبين، ولكن ما الذي شجع ابن حزم على التمسك بالمذهب الظاهري على الرغم من تمتعه بطاقة عقلية هائلة كان من المنتظر أن تجعله من المتأولين المعللين؟

لعل سر تمسكه بمذهبه الظاهري هو تلك القوة العقلية نفسها، لأنه اتسعت أمامه مجالات النظر، وتداعت لعقله التأويلات وهو ينظر في أصل من الأصول، أو مسألة من المسائل فأحس بخطر ذلك التداعي والاتساع، وخشي من فقدان الدلالة بالإسراف في التأويل، فالتجأ إلى الظاهر حرصاً على النص، لذلك فهو يرى الالتزام بمقتضى اللفظ اللغوي على حسب ما يتبادر للذهن من دلالته، وترك صرفه عن موضوعه الذي رتب له وإن ألجأت الضرورة إلى التجاوز باللفظ عن الدلالة الأصلية، فيجب أن يكون ذلك في نطاق لا يسمح بالتوسع فيه والقياس عليه.

ويذهب الباحث عبد الحليم عويس إلى أن ابن حزم اختار هذا المذهب بتأثير ظروف فكريّة وتاريخية، «ففي هذا العصر ساد الانحلال والفوضى، وأصبح الفقهاء أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم، وقد رأى أن القياس وما إليه من الاستحسان أصبح مركباً ذلولاً، استطاع به جماعة من الفقهاء أن يوائموا بين أحكامهم وفتاويهم، وبين مقتضيات الحياة الفاسدة، فكانت ظاهرية ابن حزم رد فعل لهذه الوصولية التي سادت عصر الطوائف»[1].

---

(1) ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري ـ عبد الحليم عويس ـ دار الاعتصام ـ القاهرة ـ ص87.

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة، أرى أن الدافع الأصلي وراء اختيار ابن حزم للمذهب الظاهري هو أن أبرز شيوخه من الظاهرية أمثال: أبي الخيار مسعود بن مفلت، والمنذر بن سعيد البلوطي.

رأيه في المعجزة:

إن رأي ابن حزم في المعجزة يتوافق مع منهجه الفكري الظاهري، فهو يرى أنها أمر خارق للعادة ويظهر على يد نبي، ولا يشترط التحدي الذي يفرق به أكثر العلماء بين المعجزة والكرامة، وسحر الساحر.

وهو ينتقد قول الباقلاني الذي يرى أن خوارق العادات تقع من غير الأنبياء، فينكر ابن حزم تلك الخوارق، إلا أن تكون على أيدي الأنبياء فيقول: «قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم، وجد ذلك بالمشاهدة، من شهدهم ونقل إلى من لم يشاهدهم بالتواتر الموجب للعقل الضروري فوجب الإقرار بذلك، وبقي ما عدا أمر الأنبياء على الامتناع»[1].

ومن حجته فيما رآه قوله: «إن اشتراط التحدي في كون آية النبي آيةً دعوى كاذبة سخيفة، لا دليل على صحتها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة، ولا من إجماع ولا من قول صاحب، ولا من حجة عقل ولا قال بهذا أحد قط»[2].

ويبطل دعوى التحدي التي قيد بها غيره المعجزة، فيقول: «فإن ادعوا أن النبي ﷺ تحدى بها من حضر وغاب كذبوا واخترعوا هذه الدعوى، لأنه لم يأتِ في شيء من تلك الأخبار أن تحدى بها أحداً»[3].

(1) الفصل: 5/ 100.

(2) م. ن: 5/ 105.

(3) م. ن: 5/ 105.

ثم يستدل على أن مطلق خوارق الأنبياء معجزات بمقتضى ظاهر اللغة، تأسيساً على منهجه الظاهري فيقول: «إن اللّه تعالى سمى تلك المعجزات المطلوبة من الأنبياء عليهم السلام آيات ولم يشترط عزَّ وجلَّ في ذلك تحدياً من غيره، فصح أن اشتراط التحدي باطل محض»[1].

ولجأ إلى التأويل الذي أنكره في مذهبه، وذلك للرد على اعتراض يواجهه بورود أخبار في كرامة بعض الأولياء، فرأى أن كل ما وجد من الخوارق في عصر نبي إنما هو آية لذلك النبي لا للذي ظهرت على يديه فيقول: «وأما الذي روي في الثلاثة أصحاب الغار[*] وانفراج الصخرة ثلثاً ثلثاً عندما ذكروا من أعمالهم فلا تعلق لهم به، لأن تكسير الصخرة ممكن في كل وقت ولكل أحد بلا إعجاز»[2].

ولكن هذا التأويل يتجافى مع سياق الحديث الذي دل على أن انفراج الصخرة إغاثة لأصحاب الغار بكرامة اللّه لهم بسبب أعمالهم الصالحة التي تشفعوا بها، فاستدرك ابن حزم مقالته بتأويل فيه بُعد وتكلف فقال: «وحتى لو كانت معجزة لوجب بلا شك أن يكونوا أنبياء، أو لنبي ممن في زمن نبي»[3]. وليس في الحديث ما يدل على هذا التخريج، فخالف ابن حزم طريقته في اتباع ظاهر النص وترك التأويل من أجل نفي الكرامة وإبعاد شرط التحدي عن المعجزة.

---

(1) م.ن: 5/ 105.

(*) انظر الحديث بصحيح البخاري ـ كتاب الأدب ـ باب إجابة دعاء من بر والديه 4/ 47، 48.

(2) الفصل: 5/ 108.

(3) م.ن: 5/ 108.

وقد اشترط جمهور العلماء التحدي أخذاً من مفهوم كلمة المعجزة، فالإعجاز يقتضي التحدي، فهو صادر من متحد معجز في مواجهة منكر متحدي بتلك المعجزة، وساق ابن حزم قول الباقلاني إن القدرة لا تقع إلا حيث يقع العجز، ثم تهجم عليه ووصفه بالهوس والسخف والحماقة على قوله هذا، وقال: «وما شك ذو علم باللغة من العامة والخاصة في بطلان قوله. . . وإن نفي القدرة إثبات للعجز، وإن نفي العجز إثبات للقدرة»[1].

وقد قال بهذا الرأي ابن تيمية بعد ذلك، ودعا إلى مثل دعوى ابن حزم، وناقش آراء الباقلاني وذلك من أجل إبطال التوسل بالصالحين، وأن الوسيلة لا تكون إلا بالتقوى[2].

ولكن مهما يكن من اختلاف في تصور المعجزة وحدودها، فإن العقل لا يستطيع أن يتقبل معجزة غير مقترنة بالتحدي للمنكرين، يقول الباقلاني: «وإنما احتيج في باب القرآن إلى التحدي لأن من الناس من لا يعرف كونه معجزاً، فإنما يعرف أولاً إعجازه بطريقه، لأن الكلام المعجز لا يتميز من غيره بحروفه وصورته، وإنما يحتاج إلى علم وطريق يتوصل به إلى معرفة كونه معجزاً»[3].

ويستدل أبو المعالي الجويني على ضرورة اقتران معجزة القرآن بالتحدي، فيقول وهو يرد عن سؤال أورده مفاده فما دليلكم على تحديه به، وتعجيزه الأمم بالدعاء إلى معارضته؟ «هذا معلوم على الضرورة، فإن رسول الله لم يزل مدلياً بالقرآن مدلاً به، مدعياً اختصاصه بكتاب الله تعالى المنزل عليه، ومن

---

(1) م. ن: 5/ 109.

(2) ابن حزم لمحمد أبو زهرة ـ ص208.

(3) إعجاز القرآن ـ ص285.

أنكر ادعاء استيثاره به وتعلقه بتخصيص الرب تعالى إياه بكتابه فقد جحد ما تواترت الأخبار عنه»[1].

ويدلل على صحة ما ذهب إليه بالأدلة العقلية والنقلية، فيقول: «والذي يحقق ما قلناه أنا على البديهة نعلم أن واحداً من العرب لو أتى تقديراً بمثل القرآن لكان ذلك قادحاً فيما يعهد من دعوى النبوة، مزرياً به حاطاً من رتبته، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره ولولا تحديه به لما كان الأمر كذلك. . . . وقد نصت آي من القرآن على التحدي وتعجيز العرب، ومنها قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾ [الإسراء: 88] إلى غيرها من الآي في معناها»[2].

وإن ظهور الكرامات على أيدي الأولياء تأييد لمعجزات النبوة، وليس طعناً في حقيقتها، لأنهم لا يكتسبونها اكتساباً ولا يَتَحَدَّوْن بها معانداً، وإن الكرامة جزء من أجزاء المعجزة، كما أن المبشرات جزء من أجزاء النبوة.

رأيه في كلام اللّه تعالى:

عرض ابن حزم في كتابه الفصل اختلاف الفرق الإسلامية في وصف القرآن بالحدوث والقدم، ملخصاً رأي المعتزلة القائلين بأن كلام اللّه عز وجل صفة لفعل مخلوق، تبعاً لقولهم بأن كلام اللّه فعل من أفعاله، وليس صفة من صفات ذاته.

كما أجمل رأي أهل السنة من المتقدمين[3] القائل بأن كلام اللّه تعالى هو

---

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ أبو المعالي الجويني ـ تحق: أسعد تميم ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1405هـ/ 1985م ـ ص288.

(2) م. ن: ص289.

(3) هو قول الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة (241هـ).

علمه، وهو قديم غير مخلوق، ثم ذكر رأي الأشاعرة الذي يقضي بأن كلام اللّه تعالى صفة ذات غير مخلوقة، وهو غير اللّه تعالى، وهو غير علم اللّه تعالى[1]، ويعترض على الأشاعرة في قولهم بأن كلام اللّه غير اللّه، تأسيساً على اعتقادهم بأن صفات اللّه ليست عين ذاته، فقال: «فيلزمهم في قولهم إن كلام اللّه تعالى غير اللّه ما ألزمناهم في العلم والقدرة سواء، . . . وما قولهم إنه ليس للّه تعالى إلا كلام واحد فخلاف مجرد للّه تعالى ولجميع أهل الإسلام، لأن اللّه عز وجل يقول ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]. وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 27][2].

ثم يهاجمهم في حدة قائلاً: «ولا ضلال أضل ولا حياء أعدم ولا مجاهرة أطم ولا تكذيب للّه تعالى أعظم ممن سمع هذا الكلام الذي لا يشك مسلم أنه خبر اللّه تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثم يقول هو من رأيه الخسيس أنه ليس للّه تعالى إلا كلاماً واحداً»[3].

ويستطرد في نقض رأي الأشاعرة على طريقته في التعلق بظواهر الألفاظ، «نسألهم عن القرآن أهو كلام اللّه عز وجل أم لا؟ فإن قالوا ليس هو كلام اللّه تعالى كفروا بإجماع الأمة، وإن قالوا هو كلام اللّه عز وجل تركوا قولهم الفاسد»[4].

---

(1) الفصل: 3/ 11.
(2) الفصل: 3/ 12.
(3) م. ن: 3/ 12.
(4) م. ن: 3/ 13.

ثم يعرض رأيه في هذه القضية العقلية «والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق، فهو ما قاله الله عز وجل، ونبينا محمد ﷺ لا نزيد على ذلك شيئاً، وهو أن قول القائل القرآن وقوله كلام الله تعالى كلاهما معنى واحد، واللفظان مختلفان، والقرآن هو كلام الله تعالى على الحقيقة لا على المجاز، ويكفر من لم يقل بذلك، ونقول إن جبريل عليه السلام نزل بالقرآن الذي هو كلام الله تعالى على الحقيقة على قلب محمد ﷺ كما قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 193 و194]. . . فصح أن المسموع وهو الصوت الملفوظ به هو القرآن حقيقة، ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآناً»[1].

ويكرر الاستدلال على أن القرآن المكتوب في المصاحف المتعبد بتلاوته هو كلام الله على الحقيقة لا على المجاز «فالمصحف كلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً ويسمى المستقر في الصدور قرآناً، ونقول إنه كلام الله تعالى، برهاننا على ذلك قول رسول الله ﷺ إذ أمر بتعاهد القرآن، قال عليه السلام: «إنه أشد تفصياً من صدور الرجال من النعم من عقلها[2]، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَـٰتٌۢ بَيِّنَـٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: 49] فالذي في صدور الرجال هو القرآن، وهو كلام الله عز وجل حقيقة لا مجازاً»[3]، ولكن ماذا يقول ابن حزم في الأعراض التي يظهر فيها النص القرآني كتابة أو تلاوة؟.

إنه يوافق الأشاعرة في القول بخلق تلك الأعراض، «وأما الصوت فهو

---

(1) م. ن: 3/ 14.

(2) انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ كتاب فضائل القرآن: 3/ 233.

(3) الفصل: 3/ 15.

هواء يندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامع وهو حروف الهجاء، وكل ذلك مخلوق بلا خلاف، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]، ولسان العربي ولسان كل قوم هي لغتهم، واللسان واللغات كل ذلك مخلوق بلا شك»[1].

ويعبر عن مخالفته لرأي الأشاعرة في كون علم اللّه تعالى صفة مستقلة عن ذاته تعالى: «وأما علم اللّه تعالى فلم يزل وهو كلام اللّه تعالى، وهو القرآن وهو غير مخلوق، وليس هو غير اللّه تعالى أصلاً، ومن قال إن شيئاً غير اللّه تعالى لم يزل مع اللّه تعالى فقد جعل للّه تعالى شريكاً»[2].

ويحاول التفريق بين أثر استقبال القرآن من اللّه، واستقباله بواسطة فيقول: «وقال بعضهم فإذا سمعنا كلام اللّه تعالى وسمعه موسى عليه السلام فأي فرق بيننا وبينه؟ قلنا: أعظم فرق هو أن موسى عليه السلام والملائكة سمعوا اللّه تعالى يكلمهم، ونحن سمعنا كلام اللّه تعالى من غيره»[3].

ويشدِّد في ختام مبحثه على حمل الألفاظ على مقتضيات اللغة واصطلاح الشرع، وهو يمنع أن نصف القرآن بغير ما وصفه به اللّه ورسوله، «ولكن التسمية في الشريعة ليست إلينا، إنما هي للّه تعالى ورسوله ﷺ فمن خالف هذا الرأي كان كمن قال: فرعون وأبو جهل مؤمنان، وموسى ومحمد ﷺ كافران، فإذا قيل له في ذلك قال أو ليس فرعون وأبو جهل مؤمنين بالكفر، وموسى ومحمد كافرين بالطاغوت، فهذا وإن كان لكلامه مخرج صحيح فهو عند أهل

(1) م. ن: 3/ 16.
(2) م. ن: 3/ 17.
(3) م. ن: 3/ 23.

الإسلام كافر بتعديه ما أوجبته الشريعة من التسمية»[1].

ومن خلال عرض رأي ابن حزم في كلام اللّه تعالى من القدم والحدوث يتضح أنه يتمسك بقدمه تبعاً لاعتقاده بأن كلام اللّه من صفة العلم التي هي من ذات اللّه، وليست وصفاً مستقلاً عنها، فهو يوافق الأشاعرة في القول بأن كلام اللّه من صفة العلم، وليس مجرد فعل من أثره، ويخالفهم في قولهم باستقلال العلم عن الذات. ويوافق المعتزلة في القول بأن الصفات هي عين الذات، ويخالفهم في إنكارهم كلام اللّه تعالى أن يكون صفة من صفاته. فالقرآن كلام اللّه تعالى، وكلامه تعالى في اعتقاد المعتزلة ليس صفة أزلية قديمة ولا صفة ذاتية، وإنما هو فعل، وهو محدث كسائر الأعراض، قالوا: «إن كلام اللّه سبحانه فعله، وإن للّه كلاماً فعله، وإنه محال أن يكون اللّه سبحانه لم يزل متكلماً»[2]، ولذلك قالوا بخلق القرآن، وقال ابن حزم بأن القرآن غير مخلوق.

ولا شك أن رأي ابن حزم في هذه القضية أقرب إلى السلامة، وأوفق بشرف القرآن، وتنزيه صفة الكلام عن صفات المخلوقين.

ابن حزم وظاهرة الإعجاز:

تعرض ابن حزم لظاهرة الإعجاز القرآني في كتابه العقدي «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وقد حذا حذو سابقيه من أهل السنة والمعتزلة، الذين بنوا رأيهم في الإعجاز على تصوراتهم للمسائل العقدية، ولا سيما مسألة كلام اللّه تعالى من حيث كونه صفة من صفات اللّه تعالى، أو فعلاً من أفعاله، وكون القرآن المتلو محدثاً أو قديماً، فكانت له مواقف بارزة في مفهوم الإعجاز

(1) الفصل: 3/ 23.

(2) مقالات الإسلاميين: 1/ 200.

ومحله، ووجوهه ومقداره، فقد نقل رأي الأشعري الذي يرى أن الإعجاز صفة متعلقة بكلام اللّه القديم، فهو المتحدى به لا ما أنزل إلينا وسمعنا من الوحي المتلو[1].

ورد ابن حزم هذا الرأي المعارض لحقيقة الإعجاز، لأنه لا يمكن أن يدرك ذلك الكلام القديم إلا بظهوره للمتلقي في هيئة حروف مسموعة، يقول ابن حزم: «وهذا كلام في غاية النقصان والبطلان، إذ من المحال أن يكلف أحد أن يجيء بمثل ما لم يعرفه قط ولا سمعه، فيلزمه ولا بد بل هو نفس قوله إنه إذا لم يكن المعجز إلا ذلك فإن المسموع المتلو عندنا ليس معجزاً، بل مقدوراً عليه أو على مثله، وهذا كفر مجرد ولا خلاف فيه»[2].

ثم يستدل على بطلان هذا الرأي بقوله: «فإنه خلاف القرآن، لأن اللّه تعالى ألزمهم بسورة أو بعشر سور منه، وكذلك الكلام ليس هو عند الأشعرية سوراً ولا هو كثيراً، بل هو واحد، فسقط هذا القول»[3]، ثم بين أن الأشعري لم يقتصر على هذه النظرة في الإعجاز فقال: «وله قول آخر كقول المسلمين إن المتلو هو المعجز»[4].

وقد تعرض الباقلاني من قبل لقضية الإعجاز، معارضاً حمل الإعجاز على هذا الوجه، فجاء قوله في ذلك: «إن قال قائل بينوا لنا ما الذي وقع التحدي إليه أهو الحروف المنظومة، أو الكلام القائم بالذات؟

---

(1) الفصل: 3/ 25.
(2) م. ن: 3/ 25.
(3) م. ن: 3/ 25.
(4) م. ن: 3/ 25.

قيل الذي تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة مطردة كاطرادها، ولم يتحداهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له»[1].

ولكن ابن حزم يأتي برأي يشبه ذلك الرأي المنسوب إلى الأشعري، فيرى أن القرآن لا يوصف بالبلاغة كما يوصف كلام الناس، لأنه ليس من نوع كلامهم «ليس من نوع كلام المخلوقين لا من أعلاه ولا من أدناه ولا من أوسطه، وبرهان هذا أن إنساناً لو أدخل في رسالة أو خطة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجاً عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك، فصح أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً»[2].

ولكن استشهاده على رأيه بدخول الحروف المقطعة بعض السور لا ينهض، لأنها دخلت فواتح بعض السور ولم تعم جميع الآيات أو تتخلل بينها بحيث تؤثر في معانيها، بل هي إشارات للتنبيه في صدر السورة، معلنة أن هذا القرآن مكون من جنس الحروف التي يتخاطب بها البلغاء، فهو دليل يرد رأي ابن حزم ولا يؤيده، فلو قدر أن هذا القرآن يمكن تحديه فسيكون الكلام المتحدى به مصنوعاً من حروف عربية اعتاد المنزل عليهم القرآن أن يتكلموا بها.

وعلى الرغم من تمرس ابن حزم في اللغة والأدب وشغفه بالبلاغة ومعرفته بمفاصل الكلام إلا أن نظرته السابقة قادته إلى القول بالصرفة، وهي أن اللّه منع الناس أن يأتوا بمثل كلامه، وإن كان في مقدورهم ذلك، بحسب

---

(1) إعجاز القرآن ـ ص292.

(2) الفصل: 3/ 28.

الاستعداد والمكنة[1]. وإحساسه ببلاغة نظم القرآن واعتقاده بالصرفة جعلاه يتخذ موقفاً فيه شيء من التناقض، فقد تساءل عن سر الإعجاز أهو في النظم، أم في الإخبار بالغيوب، ثم قال: «قال بعض أهل الكلام إن نظمه ليس معجزاً، وإنما إعجازه ما فيه من الإخبار بالغيوب، وقال سائر أهل الإسلام بل كلا الأمرين نظمه وما فيه من الإخبار بالغيوب، وهذا هو الحق الذي ما خالفه فهو باطل»[2].

يقول ذلك بينما يقول في موضع آخر: «فأما الطائفة التي قالت إنما إعجازه لأنه في أعلى رتب البلاغة، فإنهم شغبوا في ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179]»[3].

فهو يصف القرآن بالإعجاز في النظم، ثم يصفه بأنه معجز بمنع الناس عن معارضته، والإعجاز لا يتم إلا إذا كان قد بلغ النهاية في المقدار، فلزم أن يتعين أحد الأمرين، إما بلوغ القرآن قمة البلاغة التي يعجز الناس عن بلوغها، وهذا إعجاز ذاتي في نظمه ومعانيه، وإما أن يقصر عن ذلك ولكن الناس لم يستطيعوا الإتيان بمثله أو أحسن منه وعند ذلك لا يكون معجزاً في ذاته، بل بأمر خارجي وهو قدرة اللّه تعالى المانعة للناس المتحدين على بلوغ شأو القرآن.

وقد ألقى محمد أبو زهرة باللائمة على ابن حزم لهذا التناقض، فقال: «لا نجد لابن حزم أي تفسير لمعنى النظم، فهو قد سلم أن القرآن معجز بنظمه

---

(1) انظر تعريف الصرفة في البرهان: 2/ 93.

(2) الفصل: 3/ 26.

(3) م. ن: 3/ 27.

وسكت فلم يبين لنا تصوره لهذا النظم، ولا كيف يناط به أمر الإعجاز، وأغلب الظن أنه جعل الإعجاز بالنظم متابعة منه لجمهور الأمة، ولكنه رفض مفهومهم للنظم بأنه أمر بلاغي في الوقت الذي لم يقدم فيه تفسيراً آخر خاصاً به»[1].

واختلف العلماء قبل ابن حزم في وجوه الإعجاز، ولكن أكثرهم اختلفوا في حصر تلك الوجوه لا في حقيقة وقوعها، حيث رأى بعض المعتزلة أن إعجاز القرآن مؤسس على أمر خارج عنه، حيث منع اللّه الناس أن يأتوا بمثله وسلب قدراتهم عندما رغبوا في التحدي، أما جمهور العلماء فأرجعوا الإعجاز إلى القرآن.

فيرى الباقلاني أن وجوه الإعجاز ثلاثة أوجه: أحدها الإخبار عن الغيوب كقوله تعالى في أهل بدر: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ [الأنفال: 7] ووفى لهم بما وعد.

والوجه الثاني: حال النبي ﷺ المنزل عليه القرآن في كونه أمياً ولا يعرف شيئاً من كتب السابقين وأخبارهم ثم أتى بجملة ما وقع من مهمات السير وعظائم الأمور، ويرى أن الوجه الثالث بديع النظم وعجيب التأليف المتناهي في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه[2].

ويقول الخطابي في مناقشة الإخبار بالغيوب وبيان إلى أي مدى يمكن احتسابه وجهاً من وجوه الإعجاز: «ولا شك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه، ولكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور

---

(1) المعجزة الكبرى ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ 1390هـ/ 1970م ـ ص79.

(2) عن إعجاز القرآن ـ ص83 بتصرف.

القرآن، وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها» ثم أشار إلى صعوبة حصر وجوه الإعجاز وتصور حدوثه، فقال: «وزعم آخرون أن إعجازه من جهة البلاغة، وهم الأكثرون من علماء أهل النظر، وفي كيفيتها يعرض لهم الإِشكال، ويصعب عليهم منه الانفصال»[1].

أما الرماني فيفعل فعل ابن حزم يقول بالصرفة وبالإعجاز الذاتي في القرآن، ويحاول التوفيق بين هذين الرأيين، بأن عد الصرفة وجهاً من وجوه إعجازه التي حصرها في سبع جهات، فقال: «وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة والصرفة، والبلاغة والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة وقياسه بكل معجزة»[2].

أما القاضي عبد الجبار الهمذاني فعلى الرغم من كونه معتزلياً فإنه يعارض القول بالصرفة، كما يعارض أن يكون الإعجاز من جهة المعاني والعلوم، كما يرفض أن يكون الإخبار بالغيوب وجهاً إعجازياً، ويستدل على ذلك بقوله: «لأنه ﷺ تحدى بذلك على الطرائق المقبولة عندهم وفي عاداتهم، وإنما اعتادوا التحدي في الكلام»[3].

ولا شك أن ابن حزم قد أفاد من رأي سابقيه في مسألة إعجاز القرآن، سواء كانوا معتزلة، أم أهل سنة، فجاء رأيه مزيجاً بين هذه الآراء. وبينما يختلف جمهور العلماء في القدر المعجز من القرآن هل هو سورة، أو آية تامة

---

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص23، 24.

(2) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص75.

(3) المغني: 16/ 220.

المعنى يرفض ابن حزم تحديد ذلك القدر استجابة لنظرية الصرفة التي سار عليها في تصوره للإعجاز القرآني، ويحتج على القائلين بأن الإعجاز مقدار أقصر سورة بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [النساء: 163] لأن الآية احتوت على أسماء رجال وذلك ليس على شرط البلاغة[1].

ويبدو أنه يرد على الباقلاني في قوله هذا، فهو يتتبعه ويخصه أحياناً بالنقد ويقسو عليه حتى يصفه بالحمق والهذيان. فالباقلاني لا يعتبر تعدد الأسماء وترادف المتعاطفات مما يظهر به أمر الإعجاز ويضرب على ذلك مثالاً ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ﴾ [النساء: 23] وقال: «إن هذا ليس من القبيل الذي يمكن إظهار البراعة فيه وإبانة الفصاحة عليه، وذلك يجري عندنا مجرى ما يحتاج إلى ذكره من الأسماء والألقاب، فلا يمكن إظهار البلاغة فيه، فطلبها في نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذي يعتبر في نحو ذلك تنزيل الخطاب، وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى»[2].

ومعنى كلام الباقلاني أن بلاغة الكلام لا تظهر إلا إذا جرى على نظم خاص كما هو شرط العلماء الذين اهتموا بقضية الإعجاز.

وكذلك يمكن الرد على ابن حزم بأن المقدار المعجز لا يتوقف على عدد الكلمات، فإن أقصر سورة وهي سورة الكوثر سخر الله فيها الكلمات والجمل لتخدم المقصد العام للسورة في صورة يعجز البشر عن تركيبها مع وجازتها، وجمال إيقاعها.

---

(1) انظر الفصل: 3/ 28.

(2) إعجاز القرآن ـ ص248.

كما أن ابن حزم يتعلق بدليل ارتآه يمنع أن يكون القرآن في أعلى درجات البلاغة، فيقول: «فلو كان إعجازه من أنه في أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك للآية، ولما هو أقل من الآية، وهذا ينقض قولهم إن المعجز منه ثلاث آيات لا أقل»[1].

ومعلوم أن اللّه تحدى بسورة من مثل القرآن، ولم يتحد بآية أو كلمة، لأن البلاغة حينئذ قد لا تقع في كلمات ملقاة كالأسماء الجامدة المتتابعة، التي لن يكون في وضعها مراعاة حال المخاطب أو المعنى المترابط بين الكلمات في الجملة الواحدة، ولن يكون محل الإعجاز في الكلمة الواحدة، لأن التفاوت في البلاغة ليس في شكل الكلمات المختارة، بل في إحداث العلاقة بينها، يقول الباقلاني: «الذي ذهب إليه عامة أصحابنا، أن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أم طويلة أو ما كان بقدرها»[2].

ويقول الباقلاني في تصوير رأي المعتزلة في القدر المعجز: «وذهب المعتزلة إلى أن كل سورة برأسها فهي معجزة، وقد حكى عنهم نحو قولنا، إلا أن منهم من لم يشترط كون الآية بقدر السورة، بل شرط الآيات الكثيرة»[3].

واحتج ابن حزم على أن القدر المعجز يكون أقل من سورة، بل أقل من آية، لقوله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾ [الإسراء: 88]، ولا حجة لهم في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، لأنه تعالى لم يقل إن ما دون السورة ليس معجزاً، بل قد قال تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: 88][4].

---

(1) انظر الفصل: 3/ 28.
(2) إعجاز القرآن ـ ص287.
(3) م. ن: ص287.
(4) الفصل: 3/ 29.

ويبني حجته على قياس صوري فيقول: «ولا يختلف اثنان في أن كل شيء من القرآن، وكل شيء من القرآن معجز»[1].

وبعد نقاش طويل في القدر المعجز يقود القائلين بإعجاز السورة إلى نتيجة غير مرضية، فيقول: «فإذا كانت الآية والآيتان منه غير معجزة، وكان مقدوراً على مثلها، وإذا كان كذلك فكله مقدور على مثله، وهذا كفر»[2].

ولكن لم يقل أحد بأن الكلمة في الآية إذا فصلت عنها أو الحرف إذا قطع عن الكلمة لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله، لأن البلاغة في التركيب، وقد أشار إلى ذلك الباقلاني حيث قال: «وأما قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور: 34] فليس بمخالف لهذا لأن الحديث التام لا تتحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة»[3].

ولكن ابن حزم يتمسك بأن الإعجاز سائد في جميع القرآن من السورة إلى الكلمة، لكي يثبت القول بالصرفة، وكأنه وحده التفسير الذي تفهم به ظاهرة الإعجاز والحق في هذا هو ما قاله الله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، فيجعل المثلية غير مخصصة بواقع من كلام الناس الذي لا يكون بليغاً إلا إذا تركب من جمل مفيدة، تظهر فيها بلاغة المتكلمين وتتفاوت فيها قدراتهم، ثم يقول: «وإن كل كلمة قائمة المعنى تعلم أنها إن تليت أنها من القرآن، فإنها معجزة لا يقدر أحد على المجيء بمثلها أبداً، لأن الله تعالى حال بين الناس وبين ذلك، كمن قال إن آية نبوتي أن الله تعالى يطلقني على المشي

---

(1) م. ن: 3/ 29.

(2) م. ن: 3/ 31.

(3) إعجاز القرآن ـ ص287.

في هذا الطريق الواضح، ثم لا يمشي فيه أحد غيري»[1].

وذهب الباحث محمد العفيفي إلى أن آراء ابن حزم في قضية الإعجاز قد رفضت، واعتبر أنه لم يصل إلى سر النظم وأصل التركيب لكلمات القرآن[2].

ابن حزم والصَرْفة:

لما كان التحدي صادراً عن العليم الحكيم وهو الذي يملك القدرة على التحكم في المعارض المتحدي، توهم بعض المعتزلة أنه تعالى منع بقدرته المعارضين للقرآن من التحدي، وهذا قول غريب مخالف لمذهبهم في العدل، حيث يقولون بحرية الإنسان في إيجاد أفعاله الاختيارية، مراعاة للعدل الإلهي.

إن القول بالصرفة نبت في رواق الفلسفة الكلامية، قال به شيخ من شيوخ المعتزلة، هو إبراهيم بن سيار النظام[3] ت220هـ، أستاذ الجاحظ، فهو يعد أول من جهر بهذه الفكرة، وكان يرى أن الإعجاز كان بالصرفة، وهي أن اللّه صرف العرب عن معارضة القرآن مع قدرتهم عليها، فكان هذا الصرف خارقاً للعادة، وبهذا يكون الصرف هو المعجز لا القرآن نفسه، يقول النظام: «إن اللّه ما أنزل القرآن الكريم ليكون حجة على النبوة، بل هو كسائر الكتب المنزلة لبيان الأحكام من الحلال والحرام، والعرب إنما لم يعارضوه لأن اللّه تعالى صرفهم عن ذلك، وسلب علومهم فيه»[4].

---

(1) الفصل: 3/ 31.

(2) الإعجاز والتقدم العلمي ـ محمد العفيفي ـ مجلة المسلم المعاصر ـ العدد 36 ـ ص127.

(3) إبراهيم بن سيار بن هاني النظام أحد علماء الكلام على مذهب المعتزلة من مصنفاته النكت. الأعلام: 1/ 43.

(4) البرهان في علوم القرآن: 2/ 93.

ولم يصل شيء من كتب النظام أو أبحاثه إلى الدارسين اليوم، وإنما عرف رأيه من الكتب الأخرى التي بحثت هذا الموضوع، ويلاحظ المتأمل أن القول بالصرفة يرجع في حقيقته إلى إنكار الإعجاز، ولكن تحت ستار خادع من القول، وربما كان ذلك لاتقاء غضب السلطة أو الجمهور.

يقول عبد القاهر البغدادي: «الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه - يعني النظام - قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة فيه على صدق ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله، وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف»[1].

وكان النظام يمتاز بالفصاحة والبيان والحجة والبرهان، ولكن يعيب عليه كما قال عنه تلميذه الجاحظ، أنه يظن الظن فيحسبه يقيناً، ثم يبني عليه ويقيس ويصحح القياس، فقال فيه الجاحظ الذي كان معجباً بشخصه غير آخذ برأيه: «إنما عيبه الذي لا يفارقه سوء ظنه وجودة قياسه على العارض والخاطر والسابق الذي لا يوثق بمثله، فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذي قاس عليه كان أمره على الخلاف، ولكنه كان يظن الظن، ثم يقيس عليه، وينسى أن بدء أمره كان ظناً، فإذا أتقن ذلك وأيقن جزم عليه وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر في صحة معناه»[2].

وقد تكفل الجاحظ بالرد على أستاذه النظام، فذكر في كتابه الحيوان[3]،

---

(1) الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط5 - 1402هـ/ 1982م - ص128.

(2) المعجزة الكبرى - محمد أبو زهرة - ص78.

(3) الحيوان: 1/ 9.

أنه ألف كتاباً في نظم القرآن وغريب تأليفه، وقد وضعه رداً على بعض المعتزلة الذين قالوا بأن فصاحة القرآن غير معجزة، وهذا يعد أول كتاب أفرد في الإعجاز، كما يقول الباقلاني[1].

ولعل ذلك حمل الرافعي على الاعتذار عما صدر عن الجاحظ في كتاب الحيوان من القول بالصرفة، قال الرافعي: «وقد يكون الجاحظ استرسل بهذه العبارة لما في نفسه من أثر أستاذه النظام، وهو شيء ينزل على حكم الملابسة، ويعتري أكثر الناس، إلا من تنبه له أو نبه عليه، أو يكون هو ناقلاً ولا ندري»[2].

وفي كتاب الحيوان من القول بالإعجاز البياني للقرآن ما يؤكد صحة ما ذهب إليه الرافعي ويؤيده يقول الجاحظ: «في كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه صدق نظمه البديع الذي لا يقدر على مثله العباد مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به»[3].

وتذكر بعض المصادر أن فكرة الصرفة قد تسربت إلى المسلمين من البراهمة الذين يعتقدون أن كتابهم المقدس «الفيدا» ليس في كلام الناس ما يماثله، وأن البشر يعجزون عن الإتيان بمثله، لأن «براهما» صرفهم عن ذلك. وعندما انتشرت الأفكار الهندية في عهد أبي جعفر المنصور ومن والاه من خلفاء بني العباس، تلقف الذين يحبون كل وافد من الأفكار، ويميلون إلى الإغراب في كلامهم ذلك القول وروجوا له[4].

---

(1) إعجاز القرآن ـ ص53.

(2) إعجاز القرآن ـ الرافعي ـ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ـ 1375هـ/ 1956م ـ ص165.

(3) الحيوان: 4/ 90.

(4) المعجزة الكبرى ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ ص76.

وهذا الرأي يتفق مع الآراء التي تذهب إلى أن النظام مشغوف بالأفكار الغريبة، وأنه خالط ملاحدة الفلسفة، وعاشر الثنوية والسمنية[1].

ويضيف الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن إلى النظام عباد بن سليمان[2] وهشام الفوطي[3]، ويقول: «إن مذهبهم في أنه ليس في نظم القرآن وتأليفه إعجاز وأنه يمكن معارضته وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف»[4].

وممن نسب إليه القول بالصرفة أيضاً الشريف المرتضى[5] من الشيعة، وقد فسر الصرفة بأن اللّه تعالى سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في معارضة القرآن، فكأنه بذلك يقول إنهم بلغاء يقدرون على مثل النظم والأسلوب، ولا يستطيعون ما وراء ذلك مما لبسته ألفاظ القرآن من المعاني، إذ لم يكونوا أهل علم، ولا كان العلم في زمنهم، ونجد الرافعي يرد على هذا الرأي بقوله: «يبدو واضحاً ما في هذا الرأي من خلط وغلط»[6].

ويستند الخطابي في الاستدلال على منع الصرفة إلى قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ [الإسراء: 88] فيقول: «فأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب

(1) الإعجاز بالنظم وأثره في الدراسات القرآنية ـ ص31.
(2) هو عباد بن سليمان الصيمري من أعلام المعتزلة.
(3) هو هشام بن عمرو الشيباني المعتزلي من أعلام القرن الثالث الهجري.
(4) إعجاز القرآن ـ ص119.
(5) هو علي بن الحسين بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب (أبو القاسم) متكلم فقيه أصولي مفسر أديب نحوي لغوي توفي سنة (436هـ). انظر ترجمته في تاريخ بغداد: 11/ 402، النجوم الزاهرة: 5/ 39.
(6) إعجاز القرآن ـ الرافعي ـ ص144.

والاحتشاد، والمعنى في الصرفة التي وضعوها لا يلائم هذه الصفة فدل على أن المراد غيرها»[1].

ولقد رد الباقلاني القول بالصرفة فقال: «لو كان الإعجاز لمجرد الصرف والمنع لكان يستغنى عن إنزاله على النظم البديع وإخراجه في المعرض الفصيح العجيب، على أنه لو كانوا صرفوا على ما أدعاه لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصروفين عما كان يعدل به في الفصاحة والبلاغة، وحسن النظم وعجيب الرصف، لأنهم لم يتحدوا إليه، ولم تلزمهم حجته، فلما لم يوجد في كلام من قبله مثله علم أن ما ادعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان»[2].

ويبطل الجرجاني الصرفة بدليل قوي مفاده: «أن كلام الجاهلية البليغ لا يرقى إلى مرتبة القرآن، مع أن قائليه لم تلحقهم الصرفة، ولم يمنعوا من القول بمثل القرآن، فيقول: «وذلك أنهم كانوا كما لا يخفى يروون أشعار الجاهليين وخطبهم، ويعرفون مقاديرهم في الفصاحة معرفة من لا تشكل جهات الفضل عليه، فلو كانوا يرون فيما رووا مزية على القرآن، أو رأوا قريباً منه، أو بحيث يجوز أن يعارض بمثله أو يقع لهم إذا قاسوا أو وازنوا أن هذا الذي تحدوا إلى معارضته لو تحدى إليه من قبلهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله، لكانوا يدعون ذلك ويذكرونه، ولو ذكروه لذكر عنهم»[3].

ويصر ابن حزم على القول بالصرفة مدعياً أن ذلك أنسب بمقام القرآن والقدرة الإلهية، إذ لا يوافق القرآن في نظره نسج كلام العرب، وكأنه ليس من جنسه، يقول في ذلك: «إنه لا يسأل اللّه تعالى عما يفعل، ولا يقال له لم

---

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص23.

(2) إعجاز القرآن ـ ص77 ـ 78.

(3) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص127.

عجّزت بهذا النظم دون غيره، ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره، ولم قلبت عصا موسى عليه السلام حية دون أن تقلبها أسداً، وهذا كله حمق ممن جاء به لم يوجبه قط عقل، وحسب الآية أن تكون خارجة عن المعهود فقط»[1].

ويعترض على كون الإعجاز القرآني قائماً على البلاغة بقوله: «فلو كان إعجاز القرآن لأنه في أعلى درجات البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن[*]، وسهل بن هارون[2] والجاحظ وشعر امرئ القيس، ومعاذ اللّه من هذا، لأن كل ما سبق في طبقته فما يؤمن أن يأتي من مماثل بمثله ضرورة، فلا بد لهم من هذه الخطة أو من المصير إلى قولنا إن اللّه تعالى منع من معارضته»[3].

ويتساءل الباحث عن الفرق بين كلام اللّه وكلام أولئك الخطباء، وكيف ندرك أن القرآن أسمى مكانة في البلاغة من كلامهم، إن لم يكن متبوئاً في البلاغة الدرجة العليا؟ ثم إن قراءة تأمل في سورة من سور القرآن، ثم قراءة أخرى في قطعة من كلامهم، ستوقف القاريء على عظمة بلاغة القرآن. فلم لم يشعر ابن حزم بذلك وهو الأديب البليغ؟..

لقد غطى على بصره التزامه بآراء عقدية وفكرية اصطدمت مع حسه وسعة عقله، فآثر الاستئناس بالظاهر كقوله في هذه القضية: «إنه لا يسأل اللّه تعالى عما يفعل»، وقال وهو يسرد معجزات الأنبياء: «وقلب العصا حية، وإحياء

---

(1) الفصل: 3/ 27.

(*) أبو هلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل بن سعيد العسكري ت395هـ أديب معتزلي من كتبة جمهرة الأمثال وكتاب الصناعتين.

(2) هو سهل بن هارون أبو عمر الدستمياني فارسي الأصل تولى رئاسة خزانة الحكمة ببغداد وكان شعوبياً يتعصب للعجم على العرب توفي عام (215هـ). الأعلام: 3/ 143.

(3) الفصل: 3/ 28.

ميت قد أرم، وإخراج ناقة من صخر، ومنع الناس من أن يتكلموا بكلام مذكور، ومن أن يأتوا بمثله»[1]، فهو يسوي بين المعجزات الحسية السابقة ومعجزة القرآن المبنية على الصرفة في نظره، وهكذا يرى ابن حزم أن الصرفة هي الوجه الأصيل للإعجاز القرآني.

والملاحظ أن الذين قالوا بالصرفة استيعاباً لمذهب المتكلمين في الإعجاز عادوا وخصوا إعجاز القرآن البلاغي بالعناية والاهتمام[2]، إلا أن ابن حزم كان متمسكاً بالصرفة، رافضاً للإعجاز البياني.

وترى بنت الشاطىء أن الاحتجاج للنبوة بصرف الهمم عن معارضة القرآن قد أوقع في شبهة أن إعجازه البلاغي غير معتبر عند من لم ينظروا إليه، وذلك ما التفت إليه أعلام المعتزلة أنفسهم، فجهدوا في تقرير وجه إعجاز فصاحته ونظمه، وتجردوا للاحتجاج له»[3]، والمتتبع لمصنفات أعلام المعتزلة يلاحظ حقيقة ما ذهبت إليه بنت الشاطىء، فمصنفات الجاحظ والرماني والقاضي عبد الجبار والزمخشري كلها ترمي إلى إبراز بلاغة القرآن وإعجازه.

ويطرح ابن حزم سؤالاً مفاده هل الإعجاز متماد أم قد ارتفع بتمام الحجة به في حياة رسول اللّه ﷺ: **«فقال بعض أهل الكلام إن الحجة قد قامت بعجز جميع العرب من معارضته، ولو عورض لم تبطل بذلك الحجة التي قد صحت، كما أن عصا موسى عليه السلام إذا قامت حجته بانقلابها حية لم يضره، ولا**

---

(1) م.ن: 5/ 103.

(2) لقد فعل ذلك الرماني فعلى الرغم من أنه جعل الصرفة وجهاً من وجوه إعجاز القرآن فإنه جعل البلاغة وجهاً آخر من وجوه إعجازه وقسمها إلى عشرة أقسام. انظر رسالة النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص76.

(3) الإعجاز البياني للقرآن ـ ص83،

أسقط حجته عودها عصا كما كانت»[1]. ويشدِّد على بقاء الإعجاز إلى يوم القيامة، رفعاً لتوهم أن قوله بالصرفة يستدعي انقطاع المعجزة وانحصارها في زمن النبي ﷺ فيقول: «**وقال جمهور أهل الإسلام إن إعجاز القرآن باق إلى يوم القيامة، والآية بذلك باقية إلى يوم القيامة كما كانت، وهذا هو الحق الذي لا يحل القول بغيره**»[2] ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ﴾ [الإسراء: 88]. وهو يوافق بذلك الباقلاني الذي قال: «إنا قد علمنا عجز سائر أهل الأعصار كعلمنا بعجز أهل العصر الأول»[3].

وعلى الرغم من غرابة نظرية الصرفة ومجافاتها لعظمة معجزة القرآن، فإنها أدت إلى إنماء فنون البلاغة، فاتجه البلاغيون والمفسرون إلى استكشاف أسرار بلاغة القرآن، وكما تولد عن اللحن في تلاوة القرآن علوم اللغة والنحو والصرف، كذلك تولد عن الصرفة علوم البلاغة بأقسامها الثلاثة، ولعله لولا القول بالصرفة لما تطورت البلاغة هذا التطور الملحوظ، ولما كان بين أيدينا هذه الثروة الهائلة من المصنفات في البلاغة القرآنية.

الحقيقة والمجاز[4]:

يرى ابن حزم أن اللغة توقيفية بوحي من اللّه في أصل وضعها، تعبر عن

---

(1) الفصل: 3/ 25. (2) م.ن: 3/ 26.

(3) إعجاز القرآن - ص284.

(4) يعرف الخطيب القزويني الحقيقة بقوله: «الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب» ويعرف المجاز بقوله: «الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته فلا بد من العلاقة ليخرج الغلط والكناية».

انظر تفصيل ذلك في «التلخيص في علوم البلاغة - الخطيب القزويني - دار الكتاب العربي - بيروت - 1932م - ص292 وما بعدها.

معان ثابتة علقت بها تعلقاً طبيعياً، والصحيح عنده حمل اللفظ على معناه الموضوع له من اللّه، حيث يقول: «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه»[1].

ولا يقول بالتفاوت بين الألفاظ في البيان، وهو بذلك لا يقر بالمعاني المشتركة بين الكلمات، مخالفاً الجمهور من اللغويين والأصوليين الذين يرون أن اللفظ الواحد يحمل على معان كثيرة يكون بعضها أبين من بعض.

وعلى الرغم من أن ابن حزم قد شاركه في القول بأن اللغة توقيفية كثير من العلماء، فإنه ينفرد وأهل الظاهر في القول بتساوي معاني الألفاظ في البيان، وشجعه على ذلك التمسك بالظاهر وحرفية النص، فهو القائل: «قول اللّه عز وجل يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر، أو إجماع أو ضرورة حس»[2].

ويقول في موضع آخر: «وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلها، والشرائع كلها، والمعقول كله»[3].

ويشتد في الاحتياط وهو يجوز القول بالمجاز، فيقرر أن الحمل على الحقيقة أصل يجب أن يلتزم ولا يحاد عنه إلا لضرورة ملحة من دليل شرعي، أو قرينة عقلية صريحة، فيقول: «وما دمنا لا نجد دليلاً على نقل الاسم عن

---

(1) التقريب لحد المنطق ـ ص155.
(2) الفصل: 2/ 287.
(3) م. ن: 3/ 9.

موضوعه في اللغة فلا يحل لمسلم أن يقول إنه منقول، لأن اللّه تعالى قال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم 4] فكل خطاب خاطبنا اللّه به أو رسوله ﷺ فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس تشهد بأن الاسم قد نقله اللّه تعالى أو رسوله ﷺ عن موضوعه إلى معنى آخر، فإن وجد ذلك أخذناه على ما نقل إليه»[1].

فهو يضيق دائرة المجاز حتى توهم بعض الباحثين بأنه يرفضه، يقول ابن حزم تعقيباً على كلامه الذي ذكر في المجاز: «إلا أن ذلك لا يوجب نقل الحقائق التي رتب اللّه تعالى في عالمه عن مراتبها، ولا نقل ذلك الاسم في غير المكان الذي وضعه فيه الخالق عز وجل، ولولا الضرورة التي ذكرنا ما استجزنا أن نحكم على اسم بأنه منقول عن مسماه أصلاً»[2]. فرأى عبد القادر الفيتوري أن ابن حزم يمتنع عن القول بالمجاز في القرآن حيث قال: «وقد سبق ابن حزم إلى القول بمنع المجاز في القرآن من الظاهرية داود وابنه أبو بكر، وكذلك منذر بن سعيد البلوطي، ولكن ابن حزم أمعن فيه وأورد الأدلة الكثيرة بشأنه، وتناول القائلين به بالانتقاد والتقريع»[3].

ولكن ابن حزم يقر بوقوع المجاز وإن ضيق دائرته، فيقول رداً على منع المجاز بحجة أن المجاز كذب: «وليس نقل اللّه تعالى الاسم عما كان علقه عليه في موضوع ما إلى موضوع آخر كذباً، بل هو الحق بعينه، لأن الحق هو

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام ـ الجزء الرابع ـ ص531.

(2) م.ن الجزء الرابع ـ ص532.

(3) ابن حزم والمنطق ـ رسالة ماجستير ـ كلية التربية ـ جامعة الفاتح ـ طرابلس 1984 ـ إشراف نبيل الشهابي ص222.

ما فعله تعالى، والباطل هو ما لم يأمر به أو لم يفعله»[1].

ولا مصادمة بين القول بالمجاز ومنهج الظاهر الذي سلكه ابن حزم لأن المجاز إذا كان مشهوراً أو كانت قرينته جلية كان من المعنى الظاهر وليس من المعنى الباطن. ويفرق ابن حزم بين المعنى المنقول للاستعمال الشرعي وبين المجاز ويوضح ذلك بمثال من القرآن الكريم، فيقول: «وأما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم فهذا هو المجاز، كقوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ [الإسراء: 24] فإنما تعبدنا تعالى بأن نذل للأبوين ونرحمهما، ولم يلزمنا تعالى قط أن ننطق فيما بيننا أن للذل جناحاً، وهذا لا خلاف فيه، وليس كذلك الصلاة والزكاة والصيام، لأنه لا خلاف في أن فرضاً علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها»[2].

ومما جعل ابن حزم يخالف أصحاب مذهبه الظاهري في إقراره بالمجاز كونه أديباً يدرك أن البيان يفقد قيمته في الوضوح والتأثير والإقناع، إذا لم يسلك فيه سبيل المجاز، واقتصر على الحقيقة وحدها، لأن اللغة في ألفاظها المصطلح على معانيها المعهودة تعجز عن إظهار بعض المعاني الخفية التي لا تتجلى للأذهان إلا بتصويرها بطريق المجاز.

وقد تردد ابن حزم في توضيح بعض الآيات بين اتباع المجاز وتركه، جرياً على قيده في الأخذ بالمجاز الذي يستند إلى دليل شرعي أو دليل عقلي صريح، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ ٱلۡحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنۡهُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخۡرُجُ مِنۡهُ ٱلۡمَآءُۚ وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: 74] يتهجم على

(1) الإحكام في أصول الأحكام ـ الجزء الرابع ـ ص532.

(2) م.ن الجزء الرابع ـ ص532.

خويز منداد[1] الفقيه المالكي الذي أنكر المجاز في هذه الآية وفي غيرها من الآيات، «إن من العجب العجاب استدلال هذا الرجل بعقله على أنه لا يخشى اللّه تعالى إلا ذو عقل، فهلا استدل بذلك العقل نفسه على ما شاهد بحسه من أن الحجارة لا عقل لها، وكيف يكون لها تمييز وعقل واللّه تعالى قد شبه قلوب الكفار التي لم تنقد إلى معرفته عز وجل بالحجارة. . . فكيف يكون للحجارة عقل أو تمييز بعد هذا؟».

ثم يتبع المجاز في دفع المتوهم في الآية أن للحجارة عقلاً: «فلما رأيناه تعالى قد أوقع عليها خشية له علمنا أن هذه اللفظة هنالك منقولة عن موضعها عندنا إلى صفة أخرى من صفات الحجارة، وهي تصريفه لها تعالى كيف شاء، . . . إذ الخشية المعهودة عندنا هي الخوف من وعيد اللّه والحجارة خالية بيقين من كل ذلك»[2].

وفي قوله تعالى: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَٱلْجِبَالِ﴾ [هود: 42] يشير إلى أن إسناد الجريان إلى السفينة على غير أصل الاستعمال، ولكن لا يصرح بأنه مجاز عقلي، «فإنه تعالى سمى حركة السفينة جرياً، وحركة السفينة اضطرارية، وهذا مما قلنا من أنه تعالى يسمي ما شاء بما شاء، فهو خالق الأسماء والمسميات كلها، حاشاه لا إله إلا هو»[3].

وفي قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: 77]

---

(1) أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد اللّه المالكي البصري أصولي فقيه توفي في حدود سنة 400هـ.

انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ـ ص103، الديباج المذهب ـ: 2/ 229.

(2) الإحكام في أصول الأحكام ـ الجزء الرابع ـ ص532.

(3) م. ن ـ الجزء الرابع ـ ص535.

يستند إلى العقل في اتباع المجاز في فهم الآية على ضوء المجاز فيقول: «وقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له، والإرادة لا تكون إلا بضمير لحي... فلما وجدنا اللّه تعالى قد أوقع هذه الصفة على الجدار الذي ليس فيه ما يوجب هذه التسمية علمنا يقينا أن اللّه عز وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى مَيَلان الحائط، فسمى الميل إرادة»[1].

ويقر كل من أحمد بن عمار المهدوي ت440هـ، وابن رشيق ت456هـ المعاصرين لابن حزم بوجود المجاز في هذه الآية السابقة، حيث يقول المهدوي: «أخبر عن الجدار بالإرادة مجازاً»[2]، وقال ابن رشيق: «لو قلنا لمنكر هذا كيف تقول في جدار رأيته على شفا انهيار لم يجد بداً من أن يقول: يهم أن ينقض أو يكاد أو يقارب، فإن فعل فقد جعله فاعلاً ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من ألسنة العجم إلا بمثل هذه الألفاظ»[3]، وقد نقل ابن رشيق هذا المعنى عن ابن قتيبة[4].

وأمام بيان العرض على السموات والأرض والجبال يتردد ابن حزم بين أن يكون ذلك على سبيل الحقيقة أو المجاز، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [الأحزاب: 72]، فيقول: «عندنا على الحقيقة، وأن اللّه تعالى وضع فيها التمييز إذ خيرها

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام ـ الجزء الرابع ـ ص534.

(2) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ـ سعيد الفلاح ـ رسالة لنيل دكتوراة الدولة من الكلية الزيتونية رقم (25) ـ تونس ـ 1987م ـ نسخة مرقونة ـ ص286.

(3) العمدة: 1/ 266.

(4) انظر تأويل مشكل القرآن ـ ابن قتيبة ـ شرح ونشر السيد أحمد صقر ـ دار التراث ـ القاهرة ـ 1393هـ/ 1973م ـ ص 133.

فلما أبت حمل الشرائع وأشفقت من تحمل الأمانة سلبها إياه، وسقط الكلف عنها، وممكن أن يكون على نقل اللفظ أيضاً، والمراد بذلك أنها لم يحملها إذْ لم يركب فيها قوة الفهم والعقل ولا النفس المختارة المميزة، وهذا موجود في كلام العرب وأشعارها، فإن العرب تقول إذا أرادت أن تمدح أبى ذلك سؤددك وإذا أرادت الذم أبى ذلك لؤمك»[1]. وبعد عرضه لهذين الرأيين قال: «إلا أن الأول أصح وبه نقول».

ولكن ما موقف ابن حزم من الآيات المتشابهات في الصفات؟ وهل يستخدم المجاز في دفع الإيهام عنها؟ اتساقاً مع مذهبه الظاهري الذي يأنف من التأويل، فإنه كثيراً ما يفسر تلك الصفات الموهمة للتشبيه بطريق المجاز المرتكز على الظاهر المشهور لا على التأويل الخفي، ففي قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: 5] يورد آراء الفرق المختلفة في معنى الاستواء، ثم يبطل رأي المعتزلة الذي يفسر الاستواء بمعنى الاستيلاء، فيقول: «لو جاز لنا ذلك لجاز لنا أن نقول الرحمن على الأرض استوى، لأنه تعالى مستول عليها، وهذا لا يقوله أحد»، ثم يلتمس تفسيراً آخر للاستواء بقوله: «الاستواء بمعنى الانتهاء فمعنى استوى أي انتهاء فعله تعالى إلى العرش، وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء» ويستدل بقوله تعالى على ذلك ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [القصص: 14]، والمعنى فلما انتهى إلى القوة والخير»[2] وبمعنى الانتهاء يفسر كذلك الاستواء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: 11]، «أي إن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام ـ الجزء الرابع ـ ص535.

(2) الفصل: 2/ 290.

الأرض وما هي عليه، وهذا هو الحق وبه نقول لصحة البرهان به، وبطلان ما عداه»[1].

يقول أبو زهرة تعقيباً على قول ابن حزم: «نرى من هذا أن ابن حزم يحاول أن يخرج تلك الألفاظ التي يتوهم بعض العلماء فيها التشبيه تخريجاً لغوياً يؤديه ظاهر اللفظ من غير محاولة تأويل، لأن المجاز المشهور لا يعد تأويلاً»[2]. ولكن تأويل المعتزلة يبدو أوفق بكمال اللّه تعالى من رأي ابن حزم، لأنه أبعد عن التجسيم والتشبيه.

ويلجأ ابن حزم إلى المجاز في تفسير الوجه من قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27] فيرى أن وجه اللّه إنما يراد به اللّه عز وجل، فكأنه من إطلاق الجزء مع إرادة الكل ويقول: «وهذا هو الحق الذي قام البرهان بصحته، لما قدمنا من إبطال القول بالتجسيم»[3].

ويبرهن على صحة ما ذهب إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: 9]، «فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير اللّه تعالى به»[4]، وبهذا المعنى يفسر اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، وغيرها من الآيات التي توهم التشبيه بأنها ليست سوى اللّه تعالى فيقول: «إن هذا إخبار عن اللّه عز وجل لا يرجع من ذكر اليد إلى شيء سواه تعالى»[5].

ويقول تنزيهاً للّه تعالى وإبعاداً للتشبيه عن ذاته العلية: «ولا يجوز لأحد

---

(1) م. ن: 2/ 291.
(2) ابن حزم - ص220.
(3) الفصل: 2/ 347.
(4) م. ن: 2/ 347.
(5) م. ن: 2/ 248.

أن يصف اللّه تعالى بأن له عينين، لأن النص لم يأت بذلك، ونقول إن المراد بقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: 48]، وهو اللّه عز وجل لا شيء غيره»[1]، وهو يعني بكلامه هذا الأشاعرة، ويقول ذلك صراحة في موضع آخر: «وقال الأشعري إن المراد بقوله تعالى: ﴿بِأَيْدِينَا﴾ إنما معناه اليدان، وإن ذكر الأعين إنما معناه عينان، وهذا باطل مدخل في قول المجسمة»[2].

فهو يرفض تأويل تلك الصفات بمعانٍ مجازية دالة على كماله تعالى بل يسندها إلى الذات الإلهية، ولو عمد إلى التأويل لكان أبلغ وأنزه، ولكن مذهبه الظاهري وجهه هذه الوجهة وحدّ من قدرته الفائقة على التصور والتحليل.

وأستطيع أن أقول مطمئناً إن ابن حزم لو لم يكن ظاهرياً لكان أوسع عطاءً وأبعد أثراً، وأكثر توافقاً مع عبقرية مواهبه العقلية، وسعة ثقافته اللغوية والأدبية.

(1) م. ن: 2/ 349.

(2) م. ن: 2/ 348.

أبو عمار عبد الكافي الأباضي

عبد الكافي حياته وأثره العلمي:

نشأ أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب التناوتي بتناوت (جنوب الجزائر) في قرية من قرى ورجلان (ورقلة) في القرن السادس الهجري، حيث كان مولده مجهول التاريخ، وقد توفي قبل سنة 570هـ، فهو من معاصري الدولة الموحدية في عنفوانها، وكان الموحدون يعتمدون على أدلة القرآن والسنة في تقرير القواعد العقدية والفروع الفقهية، وكان لهذا التوجه أثر ذو بال في مباحث الإعجاز القرآني، ونشطت الحركة العلمية في عهد الموحدين، وأسست المدارس ولا سيما في عصر يعقوب المنصور كمدرسة سلا «قرب الرباط الحالية»، كما بلغت الدراسات الفلسفية والصوفية ذروتها في العصر الموحدي، فبرز الفيلسوف ابن طفيل ت581هـ، وابن رشد الحفيد ت595هـ، وبرز من المتصوفة أبو مدين شعيب بن الحسين ت594هـ، وأبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف البجائي ت577هـ، كما نشطت أقلام المؤرخين في هذه الفترة فبرز ابن بشكوال ت578هـ صاحب كتاب الصلة، وأبو جعفر الضبي ت599هـ صاحب بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، وكان للجغرافيا

والرحالة نشاط ملحوظ في هذا العصر، فلمع الشريف الإدريسي ت560، صاحب نزهة المشتاق، والرحالة أبو حامد الغرناطي ت565هـ، وابن جبير ت614هـ، واستطاع أبو يعقوب الورجلاني ت570هـ شيخ أبي عمار الكافي أن يكتشف خط الاستواء قبل أن يكتشفه غيره من الأوروبيين في رحلة ذكرها في كتابه الدليل والبرهان[1].

فكان المنهج الفكري السائد في العهد الموحدي مشجعاً على الاجتهاد والاستنباط، لأنه اعتمد على النظر في المصدرين الأصليين من الكتاب والسنة، والتأمل فيهما، والاستنباط منهما، ولم يكن الإيغال في الجزئيات الفقهية أمراً محموداً في العصر الموحدي، كما كان في عصر المرابطين، وشجع على التلاقح العلمي بين المشارقة والمغاربة في ذلك العصر أن مؤسس الدولة الموحدية ابن تومرت كان قد ارتحل إلى بغداد سنة 500هـ وتلقى عن تلاميذ الغزالي أصول الدين.

وكان أبو يعقوب الورجلاني من شيوخ أبي عمار عبد الكافي، وهو من أعلام الفكر الأباضي، له مصنفات في التفسير والحديث والفقه والفلسفة والمنطق والطبيعيات والهندسة والحساب[2] ولم أعثر في المصادر التي اطلعت عليها على أسماء وتراجم بقية شيوخه.

وقد ارتحل أبو عمار بعد أن تلقى العلوم الإسلامية وغير الإسلامية عن شيخه الورجلاني إلى مدينة تونس التي أخذت تزدهر في العمران والعلوم في عصر الموحدين وتتصدر المدن الإفريقية في ذلك، ودرس هناك على أساتذة

---

(1) آراء الخوارج الكلامية ـ عمار طالبي ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ (1398هـ/ 1978م) ـ المجلد الأول ـ ص217.

(2) الجواهر المنتقاة ـ البرادي ـ مطبعة الباروني ـ القاهرة ـ 1302هـ ص220.

كثيرين، فأخذ علوم اللسان العربي وآدابه والعلوم الإسلامية المختلفة، وقد أثنى عليه زملاؤه من قرناء الدراسة، ووصفوه بحسن الخلق وشدة الورع وسرعة الفهم[1].

وتشهد مؤلفاته على غزارة علمه ودقة نظره ولا سيما في علم الكلام، فله كتاب الاستطاعة[2] وكتاب شرح الجهالات وهو أسئلة وأجوبة في المسائل العقدية، وينسب إلى أبي عمار أيضاً ثبت بأسماء شيوخ الأباضية وتراجم ولذا يعد من أكبر مؤرخي الأباضية[3] ولعل من أبرز مؤلفاته كتاب الموجز في الرد على كل من خالف الحق، وهو كتاب يطرح وجهة نظر الأباضية من أمهات المسائل العقدية، وقد ناقش فيه بقية الفرق الإسلامية بأسلوب هادئ رصين، وتغلب على هذا الكتاب روح النزاهة العلمية في كثير من المواطن إلا في مواضع لم يستطع عبد الكافي أن يخفي انحيازه إلى مذهبه العقدي ولا سيما في مناقشة حكم مرتكب الكبيرة، ومسألة رؤية اللّه تعالى في الآخرة، فهو لا يهاجم المخالفين، ولا يطعن في إيمانهم، ولعل مكثه في تونس بين أهل السنة زمناً طويلاً أكسبه اعتدالاً في الرأي، وتسامحاً مع أتباع الفرق الإسلامية الأخرى.

وكان لأبي عمار أثر علمي بالغ في الأباضية من بعده، وهو من أعلامهم الذين رجحوا لهم كفة الاعتدال مع أهل السنة الأمر الذي حافظ على بقاء مذهبهم بين مجاوريهم من السنيين إلى اليوم، وهم يكنون له مودة، ويوقرونه لورعه وعلمه، يقول عمار طالبي محقق كتاب الموجز نقلاً عن أبي اليقظان

---

(1) السير ـ البدر الشماخي ـ ص442.

(2) آراء الخوارج الكلامية ـ المجلد الأول ـ ص219.

(3) الأباضية في موكب التاريخ ـ ص194.

صاحب مخطوط «الأباضية في شمال إفريقية» بعد أن تحدث عن قبر عبد الكافي في وارجلان: «وجرت عادة الإخوان الأباضيين أن يقوموا بزيارته ربيع كل سنة»[1]، ويقول طالبي: «ويعده الشيخ محمد بن يوسف أطفيش من أهل الخمسين الأول من المائة السادسة مع أستاذه أبي يعقوب الورجلاني»[2].

نبذة عن منهجه الفكري:

كان أبو عمار عبد الكافي مفكراً ينتمي إلى الأباضية انتماء اختيار وليس انتماء اضطرار، فهو يتمتع بعقل نافذ ومنهج موضوعي، ليس فيه من التعصب إلا النزر اليسير، وليس فيه من المغالاة شيء يذكر، وقد بنى كتابه الموجز على إثبات الوحدانية من منظور المعتدلين من الأباضية، وإبطال شبهات الفلاسفة الدهريين المنكرين لواجب الوجود، ودفع أقوال المشبهة والمجسمة، وتعرض لنحل فارسية وهندية بالإنكار، ولآراء الفلاسفة المعارضة لقواعد العقيدة الإسلامية، لأنها أفكار تسربت إلى المسلمين عندما فتحت الحضارة الإسلامية نوافذها على الحضارات التي ورثتها كالفارسية والهندية والحضارات المجاورة كحضارة اليونان، ورد على عقائد النصارى، ونفى عن الإسلام مشابهة المسيحية في التشبيه والتجسيم، وبرهن على أن الإسلام دين التجريد والتوحيد، ذلك ما تضمنه الجزء الأول من كتابه «الموجز» وفي الجزء الثاني: ناقش أهم القضايا العقدية المختلف فيها بين الفرق الإسلامية، وأظهر موقف الأباضية منها في روح علمية موضوعية، حتى يخيل إليك في بعض المواضع من كتابه أن المؤلف ليس أباضياً بل هو سني أو معتزلي، وكان على رأس تلك

---

(1) آراء الخوارج الكلامية ـ المجلد الأول ـ ص219.

(2) م.ن: ص219.

القضايا المطروحة القضاء والقدر وما نجم عنه من القول بخلق الأفعال، فعارض رأي المعتزلة بعد تفصيله وبسط أدلتهم وأدلة المعارضين: «إذا قابلت بين هذه الجوابات، وبين هذه المعارضات عرفت تظالم القوم. . . فهو دلالة على ربوبيته ووحدانيته في إحداثه الأفعال وخلقه لها»[1].

وخاض في قضية العدل المتفرعة عن قضية خلق الأفعال، فنفى جبر الإنسان على الفعل الاختياري مع أنه جعل الأفعال جميعها مخلوقة للّه، فهو يعادل بين الجبرية والقدرية، فلا جبر مطلق ولا اختيار محض، وفي قضية الوعد والوعيد يشتد تمسكه برأي الأباضية[2] الذي يشبه في نتائجه مذهب المعتزلة حيث يكفرون مرتكب الكبيرة، وينفون الشفاعة الكبرى وإخراج المؤمنين من النار، وقال بخلق القرآن منتصراً لمذهب أكثر الأباضية الذي هو صورة مكررة لرأي المعتزلة، ومن أدلته على ذلك قوله: «أخبرونا عن القرآن أليس هو محدثاً كائناً بعد أن لم يكن؟ فإن قالوا لا أبطلوا، فجعلوه قديماً مع اللّه، وصاروا إلى مذهب الاثنين ممن أنبأنا عن باطلهم فيما مضى، فإن قالوا محدث كائن بعد إذ لم يكن أقروا بخلقه، والحدوث هو الخلق»[3].

ويغلب على منهج عبد الكافي في الموجز عرض آراء المخالفين ثم يعقب عليها في ردود موجزة، ولا يسعى لإبطال جميع الآراء غير الأباضية، بل يزكي بعض آراء لفرق أخرى، ما يجعله صاحب منهج سوي، ولا يسوءه أنه أباضيّ على غير مذهب الجمهور في تصور المسائل العقدية، فليس التحلي بالموضوعية يتطلب التخلي عن المذهب الذي يتبعه المؤلف، بل هي النزاهة

---

(1) الموجز ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1410هـ/ 1990م) ـ : 2/ 57.
(2) م. ن: 83.
(3) م. ن: 2/ 108.

في عرض آراء الآخرين، وترك التعصب في عرض الآراء الخاصة أو المذهبية، فالتجرد من تأثير البيئة الفكرية والمعتقدات الخاصة أمر يكاد يكون مستحيلاً في عالم الفكر.

المعجزة والإعجاز عند عبد الكافي:

لم يفرد أبو عمار الإعجاز بمبحث مستقل، بل كان مبثوثاً في ثنايا مسائله العقدية، ففي حديثه عن مذهب البراهمة الهنود المنكرين للرسل والمبطلين للرسالة يقول مبرزاً أهمية المعجزة في كونها حجة النبي المرسل: «فإن قالوا ـ البراهمة ـ إن ظهور هذه الأشياء التي ادعيتم أنها ظهرت على أيدي الرسل لم يثبت عندنا تحقيقها، وإنما هي بأخبار، والأخبار عندنا لا تثبت حجة، قيل لهم: فهل تحقق عندكم قط، أو وقع في قلوبكم شيء من العلم بأن في هذا العالم وفي هذه الأرض من أول الزمان إلى يومنا هذا أناساً يقولون إن اللّه بعثهم إلى خلقه. . .، فإن قالوا: لم يبلغنا خبر قط كذبوا أسماعهم. . .، وقد استفاض في أخبار الناس، واشتهر في أحاديثهم، ورسخ في قلوبهم أحاديث القرون الأولى والأمم الخالية، وما كان من رسلهم إليهم كعاد وثمود وفرعون ذي الأوتاد والنمروذ وأشياعهم، وما جاء من إهلاكهم وتدميرهم على أيدي رسلهم»[1].

وتعرض لدلالة الاحتجاج بمعجزات موسى عليه السلام فقال: «فأظهر اللّه على يدي موسى عليه السلام العلامات والشواهد والمعجزات ما دوخ به أمور جميع السحرة وأعجزهم عن الإتيان بمثله، وأعلمهم أنه ليس من جنس ما يأتون به من السحر بوجه ولا سبب، من انقلاب العصا حية تسعى وثعباناً

(1) م.ن: 1/ 74.

مبيناً. . . مع ما جاء به من اليد. . . وما كان من رجوع مياههم دماً، وما سلط عليهم من الجراد والقمل والضفادع وفلق البحر. . . فإيمان السحرة حجة على فرعون ومن معه، وقطع لمعاذيرهم، ومعاذير جميع المبطلين المكذبين بالرسالة»[1].

وقال في معجزة عيسى عليه السلام: «وبعث اللّه عيسى عليه السلام والغالب على أهل زمانه الطب والتداوي، . . . فأتاهم عيسى عليه السلام من عند اللّه بإحياء موتاهم، ويبرىء لهم الأكمه والأبرص. . . »[2].

ثم قال في معجزة محمد ﷺ: «وبعث اللّه محمداً ﷺ والغالب على العرب حينئذ الفصاحة والبلاغة في الخطب والشعر، فتنافسوا في ذلك وتسابقوا إليه، . . . حتى إن منهم من علق شعره على الكعبة ومنه سميت المعلقات المشهورات. . . فأتاهم رسول اللّه ﷺ بهذا القرآن الكريم والذكر الحكيم وما فيه من اتساق الكلم وعجائب النظر، مع ما تضمن من أخبار القرون الأولى، وأحاديث الأمم االخالية، والرسول ﷺ قد نشأ بين أظهرهم وربي في حجورهم، غير معروف من مثل ما أتاهم، ولا منسوب إليه شيء من علم ما جاء به»[3].

ويفهم من مضمون كلامه السابق أنه لا يقر بالصرفة، ويرى أن الإعجاز ذاتي في القرآن الكريم لا أن اللّه منع الناس من معارضته، بل عجزوا لما وجدوا من أنه قمة في البلاغة لا يمكن الصعود إليها، وإن شوهدت شامخة في

---

(1) م. ن: 1/ 76.
(2) م. ن: 1/ 76.
(3) م. ن: 1/ 77.

سماء البيان، كما يفهم من عبارته السابقة أن من وجوه الإعجاز القرآني في تصور أبي عمار هو النظم والإخبار بالغيوب وأبو عمار يقر بمعجزات أخرى جرت على يد الرسول ﷺ فيقول: «**ومما يدل على نبوته ﷺ أعلام ظهرت عليه ومعجزات اتفقت له منها أنه ﷺ أوتي بكف من تمر يوم الخندق وكانت شدة ومجاعة فطعم منه أصحابه وملأ من الناس يأتون ويذهبون، والتمر يفيض من أطراف الثوب**»[1]، «ومنها نزوله والمسلمون عام الحديبية على ماء قليل غرز فيه سهماً من كنانته، وفارت البئر حتى استوى ماؤها بشفير البئر»[2]، ومثل ذلك ما جرى له ﷺ في غزوة تبوك[3].

ويؤكد عبد الكافي على حصول التحدي وعجز العرب عن معارضة القرآن فيتساءل سؤال مقرر متحقق «فهل تهيأ لأحد منهم قط أن يعارض سورة من سور القرآن بشيء، يكون عند أهل اللغة والفصاحة، مقارباً للقرآن في النظم والتأليف وحسن المعاني وعذوبة الألفاظ فضلاً عن المساواة له»[4].

ويتابع الجمهور في أن التدرج في التحدي كان بالتدلي من المطالبة بالأكثر ثم المطالبة بالأقل فالأقل، حيث طالبهم بأن يأتوا بمثل مجموع القرآن، ثم طالبهم بعشر سور، فلما عجزوا طالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة[5]، وهو بذلك يخالف ابن عطية والمبرد وغيرهما ممن يذهب إلى أن التحدي وقع بالترقي من الأقل إلى الأكثر، حيث يرون أن التحدي وقع أولاً بسورة واحدة ثم

---

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ باب علامات النبوة في الإسلام: 2/ 275.

(2) م. ن: 2/ 275.

(3) م. ن: 1/ 99، صحيح مسلم بشرح النووي ـ باب معجزات النبي ﷺ: 15/ 40.

(4) الموجز: 1/ 83.

(5) انظر البرهان للزركشي: 2/ 91، والإتقان للسيوطي: 4/ 4، ومناهل العرفان للزرقاني: 2/ 333.

بعشر سور ثم وقع التحدي بجميع القرآن[1]، فيقول عبد الكافي: «فتحداهم اللّه تعالى بقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ۞ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: 33 و34]، وبقوله: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: 88]، فلما عجزوا عن الإتيان بمثله تحداهم على أن يأتوا ببعضه، فقال عز وجل: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13]، فلما عجزوا عن الإتيان بعشر سور مثله تحداهم على أن يأتوا بسورة واحدة من مثل سوره، فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38][2].

وعلى الرغم من إقرار عبد الكافي بالوجه البلاغي للإعجاز من حسن النظم وحسن المعاني وعذوبة الألفاظ[3]، فإنه يبدي اهتماماً ملحوظاً بوجه من وجوه الإعجاز له علاقة بمنهجه الباحث في القضايا العقدية وهو يصنف كتاب الموجز، وذلك الوجه هو الإخبار بالغيوب، لأن هذا الوجه وإن قل في القرآن مقارنة بالوجه البلاغي، فإنه أعم لأن المخاطب به جميع الناس المتفقهين في لغة العرب، والجاهلين بها، فقد أنبأت بعض الآيات الإعلام بحوادث لا يقدر تقديرها إلا اللّه تعالى، ثم وقعت تلك الحوادث على حسب ما أخبر القرآن، وهو بذلك يوافق بعض الأشاعرة مثل القاضي الباقلاني[4]، والإمام الجويني الذي يقول: «واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال، والأخبار عن المغيب قد يوافق كرة أو كرتين، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادة»[5].

(1) المحرر الوجيز: 9/ 115.
(2) الموجز: 1/ 77، 78.
(3) م. ن: 1/ 83.
(4) إعجاز القرآن ـ ص83.
(5) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص295.

وتنقسم الأخبار الغيبية في القرآن إلى قسمين على حسب القرب والبعد زمن تنزيل القرآن وحياة المنزل عليه ﷺ، فبعض المغيبات وقعت في عهده ﷺ، وبعضها وقع بعد وفاته بوقت قصير، وبعضها تمتد فترته الزمنية حتى آخر الزمان.

فمن الآيات المتعلقة بالقسم الأول مما عرضه أبو عمار في موجزه، ما جاء في الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ . . . . .﴾ [المسد: 1] «نزل ذلك وهما (أبو لهب وأم جميل) حيان سَلِيمانِ، وماتا على كفرهما»[1].

وفي شأن الآيات المسوقة في ذم الرجال بالوصف أو بالاسم وقد ماتوا على الكفر يقول عبد الكافي: «ومما يشهد لنبوته ﷺ من القرآن أيضاً ما كان من وعد الله لرجال من الكفار. . . بالخزي في عاجل الدنيا مع عذاب الآخرة، فجاءت الأخبار فيهم من الله بأنهم يصيرون إلى النار فلم يسلم منهم أحد، وقد صنع مثل صنيعهم قوم علم الله أنهم يدخلون في الإسلام، فلم يأت إليه من عند الله فيهم خبر بعذاب ولا ختم عليهم به»[2].

ومن ذلك ما ورد في استشهاده بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كَفَيْنَاكَ ٱلْمُسْتَهْزِءِينَ﴾ [الحجر: 95] فيقول أبو عمار: «نزلت في أربعة رجال معروفين: الوليد بن المغيرة المخزومي، والعاص بن وائل السهمي، والأسود بن عبد المطلب الأسدي، والأسود بن عبد يغوث الزهري، وقال بعضهم في المستهزئين كانوا خمسة. . .»[3].

---

(1) الموجز: 1/ 91.
(2) م. ن: 1/ 90.
(3) م. ن: 1/ 92.

وفي الوليد بن المغيرة أنزل اللّه ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا * وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا * وَبَنِينَ شُهُودًا﴾ [المدثر 11 ـ 13]، فلم يزده مالاً ولا ولداً بعد هذا إلى قوله ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: 26]، نزل ذلك فيه وهو حي سليم ثم مات كافراً»[1].

وتعرض لشانىء النبي ﷺ في سورة الكوثر: «ومن ذلك قول العاص بن وائل السهمي: إن محمداً أبتر لا ذكر له، وإذا مات انقطع ذكره، فأنزل اللّه تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 3][2].

وفي الهمزة اللمزة يقول: «وأنزل اللّه في الأخنس بن شريق الثقفي حليف بني زهرة: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: 1] إلى قوله: ﴿لَيُنۢبَذَنَّ فِي ٱلْحُطَمَةِ﴾ [الهمزة: 4]، وفيه أيضاً ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ * مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ * عُتُلٍّۭ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: 10 ـ13][3].

ومن الأخبار الواقعة المصدقة للقرآن في عهد الرسول ﷺ هزيمة المشركين يوم بدر التي أنبأ عنها القرآن في قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: 45] فيقول أبو عمار: «يعني المشركين يوم بدر، فهزمهم اللّه عز وجل يومئذ بأعد ما كانوا من السلاح والمال والرجال الأباطل، وكان عددهم ما بين تسعمائة إلى الألف، وعدد المسلمين ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً»[4].

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: 85]، يقول صاحب الموجز: «وهذه الآية نزلت على رسول اللّه ﷺ

(1) م. ن: 1/ 92.
(2) م. ن: 1/ 93.
(3) م. ن: 1/ 93.
(4) م. ن: 1/ 86.

حين خرج من مكة يريد المدينة، وكان خرج منها محزوناً لمفارقته وطنه، فبشره اللّه بالظهور والغلبة وأعلمه أنه سيعود إلى مكة»[1].

ومن الآيات المتعلقة بالقسم الآخر من الإخبار بالغيوب وهو ما وقع مصداقاً للقرآن بعد وفاة النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، يقول أبو عمار: «فبين لهم عند ذلك أن الذي جاءهم به النبي هو الحق»[2].

ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 55]، فيقول أبو عمار في معنى الآية: «فصدقت أخبار اللّه وتمت على ما أخبر اللّه، وظهر دين اللّه على من خالفه من الأديان، واستخلف اللّه أهل دينه في الأرض»[3].

ومن هذا النوع ما وقع في المستقبل بعد وفاته ﷺ، ما يناقض قول الكفار والمنافقين، ويصدق إخبار القرآن على لسان نبيه ﷺ ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب: 12]، «فكان الأمر في جميع ذلك كما وعد رسول اللّه ﷺ ولذلك كتب عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه إلى سعد[4] بعد فتح المدائن وما والاها من بلاد فارس يذكره بنعم اللّه عز وجل على أصحاب رسول اللّه ﷺ ثم يقول

(1) م. ن: 1/ 85.

(2) م. ن: 1/ 85.

(3) م. ن: 1/ 96.

(4) هو سعد بن أبي وقاص بن مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري أبو إسحاق الصحابي فاتح العراق ومدائن كسرى وأول من رمى بسهم في سبيل اللّه وأحد العشرة المبشرين بالجنة ـ الإصابة في تمييز الصحابة: 2/ 33.

له: «ورسول اللّه بين أظهرنا يقسم لنأخذن كنوز كسرى وقيصر، فنافق من قوله ذلك منافقون، فأبقاك اللّه حتى رأيت ذلك بعينك ووليته بنفسك، ورأيناه معك»[1].

وهكذا أراد هذا المفكر الأباضي العقلاني أن يقرر أهمية إعجاز القرآن في الاحتجاج على صدق النبي ﷺ وثبوت رسالته، ليكون ذلك منطلقاً لتقرير بقية العقائد الإسلامية، فإذا صدّق المخاطب حجة الإعجاز آمن بالرسالة وبما تدل عليه من أسس إيمانية وأحكام شرعية.

ثم عرض عبد الكافي العقائد الإيمانية من وجهة نظر الأباضية في منهج يتوخى النزاهة العلمية إلى حد كبير إذا ما قورن ببعض أعلام هذا المذهب الذين أوغلوا في التعصب وتكفير مخالفيهم، وكان موقفه من الإعجاز القرآني بوجوهه المتعددة موافقاً لآراء الجمهور من أهل السنة وأعلام البلاغة، وكان بحثه في وجه الإخبار بالغيوب قائماً على مصادر من كتب السيرة وأسباب النزول وبعض التفاسير، فكان جديراً بأن يوصف بجودة التحقيق، ونزاهة الفكر، ومن يقرأ كتابه الموجز قراءة تأملية يدرك ذلك، ويقدر لهذا العالم جهده في الكشف عن عقائد الإسلام ليس من وجهة نظر الأباضية وحدهم. بل من وجهات نظر بقية الفرق الإسلامية، فهو يتبع منهج ابن حزم والشهرستاني في توجيه كتابه لدراسة مواقف أصحاب الملل من قضايا الإسلام العقدية، وتصور عقول المسلمين على اختلاف فرقهم لتلك القضايا.

---

(1) الموجز: 1/ 98.

أعلام المدرسة الأشعرية

1 ـ أبو عمرو عثمان بن عبد اللّه السلالجي

كانت مدينة فاس ملتقى العلماء والفقهاء، وكانت أكثر حظاً في احتضانهم من باقي المدن المغربية الأخرى، لأنها عاصمة الدولة ومقر السلطان، وكان لجامع القرويين أثر كبير في هذه المكانة العلمية التي تبوأتها هذه المدينة العريقة.

ولم تكن فاس وحدها في هذا المضمار، بل نافستها مراكز أخرى ثقافية، مثل مراكش وسجلماسة وتلمسان وبجاية[1].

ومن العلماء الذين برزوا في مدينة فاس في الاتجاه العقدي على طريقة الأشاعرة في القرن السادس الهجري الشيخ المتكلم أبو عمرو عثمان بن عبد اللّه بن عيسى بن عسلوج القيسي الفاسي[2].

(1) ورقات عن الحضارة المغربية ـ محمد المنوني ـ ط كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ ط ثانية ـ 1979ـ ص70.

(2) انظر ترجمته في: جذوة الاقتباس ص458، شجرة النور الزكية ص163، معجم المؤلفين: 6/ 259، النبوغ المغربي في الأدب العربي: 1/ 149.

وعرف بالسلالجي نسبة إلى جبل سليلجو بقرب مدينة فاس، ويعد من أشهر علماء أصول الدين، قال عنه عبد اللّه كنون: «كان راسخ القدم في علم الاعتقاد على مذهب الإمام الأشعري، وكان المغرب في أيام طلبه لا يزال يعتنق مذهب السلف في العقيدة، وصادف ظهور الموحدين ودعوتهم إلى المذهب الأشعري، فتكبد المشاق في طلب هذا العلم، ثم جاهد في سبيل نشره وتعميمه بين الناس، ومن ثم قيل: «إنه هو الذي أنقذ أهل فاس من التجسيم»[1].

ومعنى ذلك أن السلالجي حول الناس بفاس من أتباع مذهب السلف إلى المذهب الأشعري، وقد كان الموحدون يسمون أتباع المذهب السلفي مجسِّمين، نكاية بأعدائهم المرابطين الذين كانوا على هذا المذهب، ومن المعلوم أن السلف يحترمون النصوص، ويجمدون عليها، ويمتنعون عن التأويل، وهذا الذي دعا الموحدين إلى نعتهم بالتجسيم. أما السلالجي فقد كان يدعو إلى الأخذ بمذهب الأشاعرة في الاعتقاد، ولا سيما في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث المتعلقة بالصفات[2]، الذي كان المغاربة لا يجنحون إليه أخذاً بمذهب السلف في ترك التأويل، وإقرار المتشابهات كما جاءت، ولذلك عدُّوه مخلص أهل فاس من التجسيم[3].

وقد حاول المُوَحِّدون تقريب هذا الشيخ النظار إليهم، وإلحاقه بحاشيتهم، ولكنه رفض ذلك، وعزف عن الجاه والسلطان، وانقطع للعلم

---

(1) النبوغ المغربي في الأدب العربي: 1/ 149.

(2) مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الفتح: 10 وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ الطور: 48.

(3) شجرة النور الزكية ـ ص163.

والتدريس[1]، أخذ السلالجي العلم عن أبي عبد اللّه محمد بن عيسى التادلي[2]، وأبي الحسن بن حرزهم الفاسي[3]، وغيرهما من شيوخ فاس، وأتقن علم العقائد على ابن الإشبيلي، وألف عقيدته «البرهانية» لامرأة صالحة كانت بفاس تسمى خيرونة، وهي في صفحات، وتنقل بين مراكش وفاس وبجاية، ثم استقر بفاس إلى أن توفي بها، واختلف في تاريخ وفاته، ففي سلوة الأنفاس وشجرة النور الزكية أنه توفي سنة 564هـ، وذكر عمر كحالة وعبد اللّه كنون أنه توفي سنة 574هـ.

ويتضح مما سبق أن كتب التراجم لم تذكر مصنفات للسلالجي غير كتابه «العقيدة البرهانية»، وقد اطلعت على هذا المخطوط[4]، وهو عبارة عن مجموعة ورقات ابتدأها بقوله: «قال الإمام العالم أبو عمرو عثمان بن عبد اللّه السلالجي: اعلم أرشدنا اللّه وإياك أن العالَمَ عبارة عن كل موجود سوى اللّه تبارك وتعالى وصفات ذاته»[5]. واختتمها بقوله: «فهذه عقيدة أصول السنة تلقاها الخلف عن السلف، لا ينبغي لأحد جهلها»[6].

ويحتوي الكتاب على الفصول الآتية:

- فصل في الدليل على ثبوت الصانع وصفاته.

---

(1) النبوغ المغربي في الأدب العربي: 1/ 150.

(2) شجرة النور الزكية ـ ص163.

(3) هو أبو الحسين علي بن إسماعيل بن حرزهم الفاسي من ولد سيدنا عثمان بن عفان رضي اللّه عنه. فقيه محدث حافظ توفي عام (559هـ) ـ شجرة النور الزكية ـ ص162.

(4) الخزانة العامة ـ الرباط ـ تحت رقم 2787/ 4.

(5) العقيدة البرهانية في علم الألوهية خ2787 د ق33.

(6) م. ن ـ ق41.

- فصل في رؤية الله بالأبصار يوم القيامة.
- فصل في خلق الأعمال.
- فصل في انبعاث الرسل وأحكام الأنبياء ومعجزاتهم.
- فصل في الأمور الأخروية.
- فصل في الإمامة.

ويتميز هذا المصنف بالإيجاز الشديد، والاختصار غير المخل، ويكاد يخلو من المناقشة الكلامية أو المناظرة، ومن الأدلة العقلية المعززة بالأمثلة، فيلاحظ قلة استعماله للأدلة النقلية على خلاف كتب علم الكلام والعقيدة، كما يلاحظ أنه لا يلتزم بتوثيق معلوماته، ولا ينسبها لأصحابها، كما أنه لا يحلل تلك المسائل وينقدها، فهو ناقل أكثر من ناقد. وقد التزم في رسالته بأصول المذهب الأشعري، ويبدو كتابه كأنه مختصر لكتاب الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري. تقول عائشة حنصار عن منهجه: «هو عرض لعقائد السلف على نحو ما نهجهه الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه أصول السنة والجماعة»[1].

شروط المعجزة:

خصص السلالجي فصلاً في كتابه تحدث فيه عن بعث الرسل والأنبياء، وتأييدهم بالمعجزات، وحدد للمعجزة شرائط منها:

- أن تكون خارقة للعادة.

---

(1) المختصر في أصول الدين ـ عائشة حنصار ـ بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ 1414هـ/ 1993م ـ نسخة مرقونة ـ ص33.

- أن يقع التحدي بها.
- أن تكون موافقة للدعوى.
- أن يعجز المتحدون عن معارضتها والإتيان بمثلها[1].

فالسلالجي يضع شروطاً للمعجزة، هي الشروط نفسها التي اشترطها الأشاعرة، فهو يرى أن المعجزة يجب أن تكون خارقة للعادة، وقد سبقه إلى ذلك العالم الأشعري أبو المعالي الجويني[2]، الذي يقول: «ومن شرائطها أن تكون خارقة للعادة، إذ لو كانت عامة معتادة ليستوي فيها البار والفاجر، والصالح والطالح، ومدعي النبوءة المحق بها والمفتري بدعواه، لما أفاد ما يقدر معجزاً تمييزاً وتنصيصاً على الصادق»[3].

وكذلك يشترط السلالجي في المعجزة أن يقع بها التحدي، أي أن يتحدى بها النبي المناوئين لدعوته، ليثبت عجزهم عن الإتيان بمثلها، ويشترط الأشاعرة في المعجزة أن تكون مقرونة بالتحدي، احترازاً من الكرامات التي تشترك مع المعجزة في بعض الخصائص، وأنها لا يقصد بها تصديق دعوى النبي، وهم بذلك يخالفون المعتزلة الذين ينكرون ظهور الكرامات على أيدي الأولياء، ويخالفون كذلك الظاهرية، وعلى رأسهم ابن حزم الذي لا يعد

---

(1) العقيدة البرهانية ق39.

(2) هو عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري المعروف بإمام الحرمين (أبو المعالي) فقيه أصولي متكلم مفسر أديب من تصانيفه «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» توفي عام (478هـ) ـ طبقات الشافعية: 3/ 249.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ أبو المعالي الجويني ـ تحق: أسعد تميم ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1405هـ/ 1985م ـ ص262.

التحدي بالمعجزة شرطاً من شروطها، حيث يقول في كتابه الفصل: «إن اللّه تعالى سمى تلك المعجزات المطلوبة من الأنبياء عليهم السلام آيات، ولم يشترط عزَّ وجلَّ في ذلك تحدياً من غيره، فصحَّ أن اشتراط التحدي باطل محض»[1].

والسلالجي في تمسكه بشرط التحدي بالمعجزة يسير على نهج الباقلاني الذي يشدد على ضرورة وجود التحدي شرطاً للمعجزة، فيقول: «فإذا ذكر لهم ـ أي النبي ـ أن هذه آيتي، وكانوا عاجزين عنها، صح له ما ادعاه، ولو كانوا غير عاجزين عنها لم يصح أن يكون برهاناً له، فإذا تحداهم وبان عجزهم صار ذلك معجزاً»[2].

وعد السلالجي من شروط المعجزة أن تكون موافقة للدعوى، وهو يعني بذلك أن تتعلق بتصديق دعوى من ظهرت على يديه، وكان الجويني قد اشترط ذلك عند حديثه عن معجزات الأنبياء والفرق بينها وبين الكرامة، فقال: «ثم يكفي في التحدي أن يقول: آية صدقي أن يحيي اللّه هذا الميت، وليس من شرط التحدي أن يقول هذه آيتي ولا يأتي أحد بمثلها، فإن الغرض من التحدي ربط الدعوى بالمعجزة»[3].

ويذكر السلالجي شرطاً آخر من شروط المعجزة، وهو أن يعجز المُتَحَدَّوْنَ عن المعارضة والإتيان بمثلها، يقول الجاحظ في ذلك: «لقد بعث اللّه نبيه محمداً أكثر ما كانت العرب شاعراً أو خطيباً، وأحكم ما كانت لغة،

(1) الفصل: 5/ 105.

(2) إعجاز القرآن ـ ص285.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص264.

وأشد ما كانت عدة، فدعا أقصاها وأدناها إلى توحيد اللّه. . . فلما قطع العذر وأزال الشبهة جنحوا إلى الحميَّة والجهل، حتى خاطروا مهجهم بالسيوف، وهو في ذلك كله يحتج عليهم بالقرآن، ويدعوهم صباح مساء إلى أن يعارضوه»[1].

وتحدث السلالجي عن المعجزات التي أيد اللّه بها نبيه محمداً ﷺ فقال: «وقد تحدى سيد الأولين والآخرين محمد ﷺ بضروب من المعجزات منها: القرآن العظيم، وانشقاق القمر[2]، ونطق العجماء[3]، وتكثير القليل[4]، ونبع الماء بين أصابعه عليه السلام، وإنباؤه عن الغيوب التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي، فظهرت موافقة لدعواه، وامتنعت المعارضة على الخلائق أجمعين»[5].

فهو يضع القرآن على رأس المعجزات التي تحدى بها النبي ﷺ وهو

---

(1) الإتقان: 4/ 5.

(2) أما انشقاق القمر فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله ثبت نقلها تواتراً وهي قوله تعالى: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ القمر: 1 وحديث انشقاق القمر أخرجه البخاري ـ كتاب بدء الخلق ـ باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية فأراهم انشقاق القمر ـ صحيح البخاري بحاشية السندي: 2/ 286.

(3) دلائل النبوة ـ أبو نعيم أحمد بن عبد اللّه الأصبهاني ـ ط 1397هـ/ 1977م ـ ص320 وما بعدها.

(4) حديث تكثير القليل من الطعام بصحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب الأطعمة ـ باب من أكل حتى شبع: 3/ 291.
حديث نبع الماء بين أصابعه ـ صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب بدء الخلق ـ باب علامات النبوة في الإسلام: 2/ 274، وصحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الفضائل ـ معجزات النبي ﷺ: 15/ 39.

(5) العقيدة البرهانية ق39.

بذلك يتابع الأشاعرة، حيث يقول الباقلاني: «الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن أن نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه المعجزة، وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة، إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات خاصة وأحوال خاصة، وعلى أشخاص خاصة. . .»[1].

كما أن السلالجي لا يذكر من وجوه الإعجاز إلا الإخبار بالغيوب، ولا يسوق الأمثلة من القرآن الكريم على هذا الوجه، ولعل مرد ذلك يعود إلى منهج الإيجاز الذي سلكه في تصنيف هذا الكتاب.

ويستفاد مما سبق أن السلالجي اتبع منهج السرد والتلقين في هذه الرسالة، ولم يلتزم بالتحليل والمقابلة والنقد، ولعل السر في ذلك أنه أراد أن يكتبها لمن صاروا متطلعين للمذهب الأشعري العقدي من المبتدئين الذين تضيق صدورهم بالأدلة المتزاحمة، والآراء المتقابلة. وعلى الرغم من ذلك فإنه يبقى لهذه الرسالة أهمية كبيرة في نشر المذهب العقدي الأشعري والدعوة إليه.

2 ـ أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني:

ساد المذهب الأشعري العقدي في الغرب الإسلامي وصار المغاربة مستقرين عليه في الأصول، وعلى المذهب المالكي في الفروع، ولم يكن هناك ما يثير الخلاف بينهم، ولا سيَّما أنّ الأشعري هو أحد فقهاء المدرسة المالكية، وقد برز علماء بالمغرب الأقصى دافعوا عن العقيدة الأشعرية، وساهموا في رسوخ قدمها بتلك الجهة، ومن بين هؤلاء علماء ظهروا ينتمون لأسرة ابن خليل السكوني[2].

---

(1) إعجاز القرآن ـ ص55.

(2) من بين هؤلاء: أبو الحكم محمد بن أحمد بن خليل السكوني ـ انظر ترجمته في =

وعلى الرغم من أن كتب التراجم والمصادر التاريخية قد تحدثت عن تمكن أسرة ابن خليل السكوني في العلم، سواء في لبلة أو إشبيلية أو قرطبة، وكذا المغرب وتونس، وأثبتت أن المنحى الذي كانوا يسيرون عليه هو المذهب الأشعري في العقيدة، فإن هذه المصادر لم تسعفنا بترجمة محمد بن خليل السكوني.

وهو محمد بن محمد بن أحمد بن خليل السكوني الإشبيلي اللبلي المغربي، فهو ابن لأبي الخطاب محمد بن أحمد بن خليل، وأب لعمر بن خليل السكوني ت717هـ[1] والسكوني نسبة إلى السكون، وهو بطن من كندة، وبذلك يرجع أصل السكونيين الأندلسيين إلى النسبة العربية اليمنية، وجدهم الأعلى هو أشرس بن كندة[2].

ولد أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن خليل بمدينة لبلة[3]، في بيت علم

= الذيل والتكملة ـ القسم الثاني ـ السفر الخامس ـ ص630 ـ ترجمة رقم «1199». وأبو الخطاب محمد بن أحمد بن خليل السكوني ت 652هـ ـ الذيل والتكملة ـ القسم الثاني ـ السفر الخامس ـ ص635 ـ ترجمة رقم «1200». وأبو عمر محمد بن أحمد بن خليل السكوني ـ الذيل والتكملة ـ ص635 ـ ترجمة رقم «1201». وأبو الفضل محمد بن أحمد بن خليل السكوني ـ الذيل والتكملة ـ ص636 ـ ترجمة رقم «1202». وأبو بكر يحيى بن أحمد بن خليل السكوني ت 627هـ الذي شرح مستصفى الغزالي، وقيد على تفسير الزمخشري كتاباً سماه «الحسنات والسيئات» ـ نيل الابتهاج ـ ص632.

(1) هو عمر بن محمد بن أحمد بن خليل السكوني، متكلم مفسر منطقي من أهل أشبيلية، نزل بتونس، من تصانيفه: لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام ـ كشف الظنون: 2/ 1482، الأعلام: 5/ 63، ومعجم المؤلفين: 7/ 309.

(2) جمهرة أنساب العرب ـ ابن حزم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1983م ـ ص429.

(3) تبعد عن أشبيلية بحوالي 42كلم.

ومعرفة، لما عرف عن أسرته من التضلع في العلوم، واشتغالهم بتدرسيها، وذلك عام 627هـ، وأخذ العلم عن أبيه أبي الخطاب محمد بن خليل، وعمه أبي بكر يحيى بن أحمد بن خليل، وأبي بكر بن عبد الرحمن الأزدي، المعروف بالفخار.

ولقد شهد السكوني حياة غير مستقرة، حيث انهارت مقاومة المسلمين في الأندلس، فسقطت تلك المدن الأندلسية في يد الإسبان، الواحدة تلو الأخرى، وقد عاش عالِمُنا هذه الأحداث والمآسي، فشهد سقوط قرطبة عام 633هـ، وسقوط إشبيلية سنة 646هـ.

وأمام هذه الأحوال المضطربة، انتقل إلى المغرب، ثم هاجر إلى تونس[1] التي كانت تشهد نهضة ثقافية تستهوي كل العلماء، وهو ما جعل بعض أصحاب التراجم يطلقون عليه التونسي[2].

وعلى الرغم من الحياة المفتقرة إلى الاستقرار التي عاشها السكوني، فإنه كان يذب عن الشريعة ويدافع عنها، ويجادل أهل الكتاب، وقد كان شيخه أبو بكر الفخار يكلفه بهذه المهام لثقته في علمه، وقدرته على الجدل يقول: «وهكذا كانت عادته معي، أن يوجهني إلى كل نصراني ويهودي»[3]، كما كان منكباً على التصنيف، وفي علم الكلام خاصة، ومن أهم مصنفاته «الأربعون مسألة في

---

(1) الذيل والتكملة ـ محمد بن عبد الملك المراكشي ـ تحق: محمد بن شريفة ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1973م ـ السفر الخامس ـ القسم الثاني ـ ص630.

(2) معجم المؤلفين: 9/ 289.

(3) شرح رسالة التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد ـ أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني ـ تحق: محمد عزيز الوكيلي ـ رسالة دبلوم الدراسات العليا ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ 1414/ 1415هـ ـ نسخة مرقونة ـ ص19.

أصول الدين» وهي رسالة تناقش المسائل العقدية على الطريقة الأشعرية[1].

وقد ذهب بعض الباحثين[2] إلى نسبة هذا المصنف لأبي علي عمر بن محمد بن خليل السكوني ابن المؤلف، لكن الباحث يوسف أحنانة أثبت بالأدلة نسبة هذا المصنف لمحمد السكوني، وليس لابنه عمر.

ومنها شرح مختصر على مرشدة الإمام محمد بن تومرت في العقائد[3]، ومنها كتاب التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسيره للكتاب العزيز، وهو الكتاب الذي ابتدأه ثم أتمه ابنه عمر بعد وفاة أبيه[4].

ومن أهم مصنفاته في علم العقيدة: شرح رسالة التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد، وقد تنكبت كتب التراجم[5] عن الصواب حين نسبت هذاالشرح لابنه عمر السكوني، ومثلما فعل يوسف أحنانة في إثبات نسبة كتاب «الأربعون مسألة في أصول الدين» لمحمد بن خليل السكوني، حذا الباحث محمد عزيز الوكيلي حذوه، فأورد من الأدلة الكافية لنسبة شرح رسالة التنبيه لمحمد بن خليل السكوني، وليس لابنه عمر[6].

---

(1) قام بتحقيقها مؤخراً الباحث يوسف أحنانة ونشرت بدار الغرب الإسلامي ببيروت 1993م.

(2) عيون المناظرات ـ عمر بن محمد السكوني ـ تحق: سعد غراب ـ منشورات الجامعة التونسية ـ 1976م ـ ص39، تراجم المؤلفين التونسيين: 3/ 48، الأعلام: 5/ 63، معجم المؤلفين: 7/ 309.

(3) قام بتحقيقه يوسف أحنانة وصدر عن دار الغرب الإسلامي ببيروت 1993م.

(4) الخزانة العامة بالرباط خ 327ق ـ مقدمة المخطوط ـ ق38.

(5) من الذين نسبوا هذا الشرح لعمر السكوني ـ هدية العارفين: 1/ 788، ومعجم المؤلفين: 7/ 309، الأعلام: 5/ 63، وعيون المناظرات مقدمة التحقيق لسعد غراب ـ ص63.

(6) شرح رسالة التنبيه والإرشاد ـ مقدمة التحقيق ـ ص7 ـ 10.

ويبدو أن شهرة عمر السكوني قد طغت على شهرة أبيه، وهو ما دعا أصحاب كتب التراجم إلى نسبة هذه المصنفات لعمر السكوني، وإهمال ترجمة حياة والده محمد بن خليل، وقد توفي محمد بن خليل السكوني قبل وفاة ابنه عمر بعام واحد، أي سنة 716هـ[1].

ورسالة التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد هي منظومة في علم العقيدة على الطريقة الأشعرية، نظمها أبو الحجاج يوسف الكلبي المراكشي[2].

ويقع أصحاب التراجم في الخلط مرة أخرى، وذلك حين نسبوا هذه الرسالة إلى أبي الحجاج يوسف بن عبد الرحيم الأقصري المصري ت646هـ[3]، ومرجع ذلك في رأيي يعود إلى اشتراكهما في الاسم والكنية.

وقد أورد الباحث محمد الوكيلي عند تحقيقه لهذه الرسالة الأدلة الكافية لنسبة هذه الرسالة لأبي الحجاج المراكشي الضرير[4]، منها أنه عثر على مخطوط هو تعليق للشيخ زروق[5] على عقيدة أبي حامد الغزالي، استشهد فيها

---

(1) معجم المؤلفين: 9/ 289.

(2) هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي السرقسطي المراكشي الضرير، كان عالماً متبحراً في علم التوحيد والاعتقادات على الطريقة الأشعرية، ونظار أهل السنة، توفي عام (520هـ) ـ الصلة: 2/ 682، بغية الملتمس ـ ص377، بغية الوعاة: 2/ 362، الأعلام: 8/ 254.

(3) ممن نسبوا هذه الرسالة للأقصري هدية العارفين: 1/ 788، ومعجم المؤلفين: 7/ 309، الأعلام: 5/ 63، مقدمة تحقيق كتاب عيون المناظرات ـ سعد غراب ـ ص63.

(4) انظر مقدمة التحقيق ـ ص13.

(5) هو أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى الشهير بزروق. ولد بفاس وتوفي بمصراتة بليبيا عام (899هـ)، صوفي فقيه محدث، من مؤلفاته اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد للغزالي ـ نيل الابتهاج ـ ص130، شجرة النور الزكية ـ ص267.

من منظومة أبي الحجاج بقوله: «وإلى هذا أشار الضرير رحمه اللّه» وكرر كلمة الضرير مرات عديدة، فإذا علمنا أن أبا الحجاج يوسف بن عبد الرحيم الأقصري لم يكن ضريراً، ثبتت النسبة الصحيحة للرسالة إلى أبي الحجاج المراكشي[1].

وقد احتوت منظومة أبي الحجاج الضرير على أبيات تحدث فيها عن المعجزة وشروطها، حيث يقول:

واللّهُ قد بعث[2] رسلاً بالهدى	والبينات رحمةً لمن هدى
وصدَّق ما قالوا بمعجزات	باهرة خارقة العادات
أبرزها في معرِض الدلالة	بوقف دعوى مدعي الرسالة
فعجز الخلق عن أن يعارضوا	عن التحدي ثم لا معارض
فنزلت منزلة التصديق	لهم بقوله على التحقيق[3]

وتعرض أبو عبد اللّه السكوني لشروط المعجزة وهو يشرح هذه الأبيات فقال: «أن تكون فعلاً إذ لا يتحدى بالقديم، وأن يكون الفعل خارقاً للعادة مختصاً به، وهو التحدي حتى يقول: أنا وحدي المخصص بها، مقارنة لدعواه تحرزاً من المتقدمة ومن المتأخرة، مصدقة له تحرزاً من المكذبة، ومن شروطها: أن تكون سالمة من المعارضة، حتى لا يوجد في زمانه من يأتي بمثل

(1) مقدمة التحقيق ـ ص15.

(2) يبدو الاختلال واضحاً في هذا البيت والأولى وضع كلمة «أرسل» بدلاً من «بعث» وتبدو روح التكلف في نظم الأبيات. وفي غالب أحوال الناس أن كل عالم باحث لا يصلح أن يكون شاعراً مطبوعاً.

(3) شرح رسالة التنبيه والإرشاد ـ ص198 ـ 199.

ما أتى به معارضاً، فحينئذ تدل على صدقه»[1].

والشرط الأول، وهو أن تكون فعلاً، ذكره أبو المعالي الجويني عند سرده لشروط المعجزة، حيث قال: «أن تكون فعلاً للّه تعالى، فلا يجوز أن تكون المعجزة صفة قديمة، إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المتحدين دون البعض، ولو كانت الصفة القديمة معجزة لكان وجود الباري تعالى معجزاً، وإنما المعجز فعل من أفعال اللّه تعالى نازل منزلة قوله لمدعي النبوة: صدقت»[2]، ويشترط السكوني في المعجزة أن تكون خارقة للعادة، وهذا شرط أجمع عليه العلماء «فلو لم تكن المعجزة خارقة للعادة لاشرأبت النفوس لمعارضتها، وانصرفت الدعاوي إلى فضحها، فإذا ذاعت الدعوى وشاعت آيتها والتحدي بها وتعجيز الخلائق عن الإتيان بمثلها، استبان بذلك أنها من الخوارق»[3].

ويرى السكوني أن المعجزة يجب أن تكون مقارنة لدعوى المدعي، وذلك لإثبات صدقه، وقد خرج بهذا القيد المعجزة المتقدمة والمتأخرة عن الدعوى، وهذا يعني أنه لو ظهرت آية ثم انقضت فقال قائل: أنا نبي، والذي مضى كان معجزتي، فلا يكترث به، إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه[4].

وأجاز بعض الأشاعرة أن تتأخر المعجزة عن دعوى النبوءة، يقول الجويني: «إن تأخرت وطابقت الدعوى كانت آية، وذلك مثل أن يقول النبي:

---

(1) م. ن ـ ص199.
(2) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص261.
(3) م. ن ـ ص264.
(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص265.

آية صدقي انخراق العادة بكذا وكذا وقت الصبح، فإذا وقع ذلك كما وعد، وكان خارقاً للعادة كان آية»[1].

ومن وجوه تعلق المعجزة بالتصديق عند السكوني ألا تظهر مكذبة للنبي، مثل أن يدعي مدعي النبوءة فيقول: آية صدقي أن ينطق اللّه يدي، فإذا أنطقها اللّه تعالى بتكذيبه وقالت: اعلموا أن هذا مفتر فاحذروه، فلا يكون ذلك آية[2]. وقد حصل ذلك لمسيلمة الكذاب حين تفل في عين الأعور لتبرأ فعميت الأخرى[3].

يقول القاضي عبد الجبار: «واعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعاً من اللّه تعالى حقيقة أو تقديراً، وأن يكون مما تنقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه، أو في صفته، وأن يكون مختصاً بمن يدعي النبوة على طريقة التصديق له، فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأنه معجز»[4].

ويضيف السكوني شرطاً آخر ينسبه للباقلاني فيقول: «وزاد القاضي أبو بكر في شروطها أن تكون في زمن تصح فيه، وهذا صحيح، فلو وقع الآن مدع لها لم يلتفت إليه، لأن شرطها مفقود، وهو زمان صحتها، لأنها قد ختمت بنبينا عليه السلام إجماعاً، وعلم ذلك من الدين ضرورة»[5].

---

(1) م. ن ـ ص265.

(2) م. ن ـ ص265.

(3) تقريب العقائد النسفية ـ طاهر عبد المجيد ـ مطبعة دار التأليف ـ مصر ـ ط أولى ـ 1386هـ/ 1967م ـ ص212.

(4) المغني: 15/ 192.

(5) شرح رسالة التنبيه والإرشاد ـ ص199.

ويحدد أبو الحجاج الضرير وجوه إعجاز القرآن في منظومته فيقول:

وأشبع الألف من القليل	وأعجز الخلق عن التنزيل
بما كساه من بديع النظم	وما حواه من ضروب العلم
وما تضمن من الغيوب	ونبأ الأمم والشعوب
وكان من جاء به لا يكتب	ولا لأهل الكتب أيضاً يصحب
فدل ذاك أنه منزل	من عند رب عالم لا يجهل[1]

ويفسر السكوني ما أورده أبو الحجاج الضرير من وجوه إعجاز القرآن، فيقول: «وأعجز الخلق عن التنزيل: يعني القرآن إذ الفصاحة والبلاغة في قريش جِبِلِّيَّة، وهم كانوا يرتجلون النظم ويتكلمون بالبليغ من الكلام نظماً ونثراً، فكيف يعجزون على ما هم عليه من البلاغة»[2].

ثم يحدد هذه الوجوه بقوله: «فإن قيل ومن أي وجه يكون معجزاً؟ قلنا من البلاغة والنظم والوصف، وما تضمن من الغيوب الماضية والغيوب الآتية»[3]، فهو يرى أن القرآن معجز من حيث الأسلوب بنظمه البديع، وبلاغته الخارقة، ومن حيث المضمون بإخباره عن الغيوب مع أمية المنزل عليه، وهو بذلك يتابع العلماء الأشاعرة في ذلك، كالقاضي الباقلاني الذي يذهب في كتابه «إعجاز القرآن» إلى هذه الوجوه[4].

وكالإمام الجويني الذي يرى أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع

(1) م. ن ـ ص200.

(2) م. ن ـ ص201.

(3) م. ن ـ ص202.

(4) انظر إعجاز القرآن ـ ص83 وما بعدها.

الأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب، وإنبائه تعالى عن قصص الأولين، واشتماله على غيوب تتعلق بالمستقبل والإخبار عن المغيب[1].

ويحدد السكوني رأيه في التدرج بالتحدي، فيرى أن اللّه تعالى تحداهم بالقرآن كله فعجزوا، فقال لهم بعشر سور فعجزوا، فقال لهم بسورة واحدة وهي ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: 1] وهي ثلاث آيات فعجزوا[2].

وهو بذلك يتابع جمهور العلماء[3] الذين يرون أن القرآن تدلى بهم في التدرج بالتحدي، حيث طالبهم بأن يأتوا بالقرآن كله في قوله تعالى: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ﴾ [الطور: 34] فلما عجزوا طالبهم بأن يأتوا بعشر سور منه فقال: ﴿فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ﴾ [هود: 13] فلما عجزوا طالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة، وقد أعجزهم بعشر سور فقال: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: 23][4].

ويصل السكوني إلى نتيجة بناها على ما سبق، مفادها أن القدر المعجز من القرآن هو سورة كسورة الكوثر، أو ما في قدرها حيث يقول: «عجزوا عن معارضة ثلاث آيات قدر سورة ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ واستدل بقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: 23][5].

وهذا هو مذهب الأشاعرة في ذلك، يقول الباقلاني: «الذي ذهب إليه

---

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص292 وما بعدها.

(2) شرح رسالة التنبيه والإرشاد ـ ص203.

(3) انظر الإتقان: 4/ 4.

(4) البرهان في علوم القرآن: 2/ 91.

(5) شرح رسالة التنبيه والإرشاد ـ ص202.

عامة أصحابنا وهو قول أبي الحسن الأشعري في كتبه، أن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أم طويلة، أو ما كان بقدرها»[1].

والخلاصة أن هذا الشرح أراد به صاحبه أن يكون مقرراً علمياً للمحصلين، لا أن يكون محل مباحثة من المحققين، فهو شرح لنظمٍ ما وضع إلا ليكون محققاً لذلك المقصد، فالناظم والشارح متعاونان على ذلك.

3 ـ سعيد بن محمد العقباني:

برز علماء من المغرب في العلوم الإسلامية منذ الفتح الأول، فصنفوا في مختلف العلوم، وكان لانشغالهم بالفقه أثر في بعدهم عن علم الكلام، فقد اهتموا بتلخيص الشروح ووضع التقييدات والحواشي على مذهب إمامهم مالك بن أنس، وكان الشعور السائد عندهم أن التصنيف في الفقه يغني عن التأليف في علم الكلام، وأنه يوجد في الفقه ما فيه رد على الطاعنين والمشككين في العقيدة الإسلامية.

كما ساهم في عزوف العلماء المغاربة عن التصنيف في هذا العلم ندرة الفرق الإسلامية بالغرب الإسلامي، فلم يكونوا في حاجة إلى التصنيف للدفاع عن مبادئهم وأصولهم العقدية، فهي أقرب إلى الوحدة، وفي ذلك يقول ابن حزم: «وأما علم الكلام في بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحل، فقلَّ لذلك تصرفهم في هذا الباب»[2]، وعلى الرغم من ذلك فإنه ظهر علماء عقديون برزوا في التصنيف في علم الكلام، وكان معظمهم يسير على منهج أبي الحسن الأشعري، الذي كان سائداً في الغرب الإسلامي.

---

(1) إعجاز القرآن ـ ص287.

(2) نفح الطيب: 3/ 176.

ومن أمثلة هؤلاء العلماء المتكلمين: أبو عمرو السلالجي الذي ألف كتاب «العقيدة البرهانية»[1]، وابن البقال ت725هـ[2] الذي أجاب عن أسئلة وجهها له الفقيه أبو زيد القيسي التميمي الشهير بابن العشَّاب ت724هـ[3].

وقد سجل الونشريسي[4] ت914هـ تلك الأسئلة وأجوبتها في المعيار المعرب[5]، وتدور هذه الأسئلة في فلك الاتجاه العقدي للتفسير، وكانت إجابته تحقيقاً لقضايا عقدية شغلته كما شغلت سائله.

ويمكن القول من خلال هذه الأجوبة أن ابن البقال من المختصين في الاتجاه العقدي في التفسير.

ومن بين العلماء المبرزين في علم الكلام بتلمسان القاضي سعيد العقباني[6].

---

(1) مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم (2787/ 4).

(2) هو أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن علي، الشهير بالبقال، كان من العلماء المحققين المشاركين، استوطن مدينة فاس، ودأب على القراءة، واستفرغ وسعه في المعقول، وتوفي وقد قارب الخمسين، بفاس ـ نيل الابتهاج ـ ص386.

(3) انظر ترجمته في نيل الابتهاج ـ ص243.

(4) هو أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني الأصل والمنشأ، الفاسي الدار والوفاة، المالكي، أبو العباس، فقيه، من تآليفه: المعيار المعرب.
توفي سنة (914هـ) ـ شجرة النور الزكية ـ ص274، نيل الابتهاج ـ ص135، جذوة الاقتباس ـ ص156.

(5) انظر المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب ـ أحمد بن يحيى الونشريسي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ 1401هـ/ 1981م: 12/ 263 وما بعدها.

(6) انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية ـ ص250، نيل الابتهاج ـ ص189، الديباج المذهب: 1/ 394، الأعلام: 3/ 101، طبقات المفسرين للداودي: 1/ 189، معجم المؤلفين: 4/ 230.

وهو أبو عثمان سعيد بن محمد العقباني التلمساني التجيبي، ولد بتلمسان عام 720هـ، ويمكن القول إنه معاصر للدولة المرينية بالمغرب، وربما كان هذا عاملاً مساعداً في توجهه نحو التصنيف في علم الكلام، لأن سلاطين بني مرين لم يمنعوا العلماء من الاشتغال بعلم الكلام، بل إن أبا الحسن المريني كان مداوماً على قراءة كتاب «الإرشاد» للإمام الجويني ولا يقرأ غيره[1].

وقد أشار العقباني في مقدمة كتابه «المختصر في أصول الدين» إلى أنه صنفه لأن أبا العباس أحمد[2] قد أخذ في مطالعة هذا العلم واستحلاه، وأمر بنسخ دفاتره «وألفت هذا التأليف الغريب الذي يغنيه النظر فيه عن تعليم المعلمين، وينتظم به في سلك العلماء العارفين»[3].

ولقد كان لتتلمذ العقباني على الشيخ محمد بن إبراهيم المعروف بالآبلي ت759هـ أثر بارز في توجيهه نحو المعقول، قال عن التنبكتي: «إمام علامة، مُجْمَعٌ على إمامته، أعلم خلق اللّه بفنون المعقول»[4].

ومن شيوخ العقباني أيضاً محمد بن سليمان السطي، ت749هـ، الذي قرأ عليه الفرائض حتى صار بارعاً فيها، فألف شرحاً للحوفية لا نظير له، ولم يؤلَّف عليها مثله[5]، وهو مؤلَّف ضخم جمع فيه أسئلة وأجوبة فقهية في الفرائض من

---

(1) المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن ـ ابن مرزوق ـ تحقيق: د. ماريا خيسوسي بيغرا ـ الشركة الوطنية للجزائر ـ 1981م ـ ص70.
(2) هو أبو العباس أحمد بن السلطان أبي سعيد الأصفر بن السلطان عبد الحق.
(3) المختصر في أصول الدين ـ سعيد العقباني ـ تحقيق: عائشة حنصار ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا ـ 1414هـ/ 1993م ـ نسخة مرقونة ـ ص101.
(4) نيل الابتهاج ـ ص411.
(5) م. ن ـ ص190.

فتاويه وهو يتولى القضاء ببجاية وتلمسان وسلا ومراكش[1]، ومن أشهر مصنفاته في العقيدة «شرح على ابن الحاجب الأصلي»، وشرح على العقيدة البرهانية.

ولم تورد كتب التراجم والطبقات التي ترجمت لحياة العقباني مصنفه «المختصر في أصول الدين» ضمن مؤلفاته، وإنما نسبته لابنه قاسم العقباني ت854هـ[2].

لكن الباحثة عائشة حنصار التي حققت هذا المختصر أوردت الأدلة الشافية في نسبة هذا المخطوط إلى سعيد العقباني، وليس لابنه قاسم[3]. حيث عثرت على اسم المؤلف في مقدمة المخطوطتين ا، ب، كما أنه يوجد في صلب البحث ما يفيد نسبة هذا المصنف لسعيد العقباني، وذلك عند بحثه لمسألة عصمة الأنبياء والاقتداء بهم، الواردة في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾ [الأنعام: 90] أشار إلى أنه حقق هذه المسألة في شرح ابن الحاجب الأصلي[4]، ومن المعلوم أن هذا الشرح لسعيد، أما ابنه قاسم العقباني فقد صنف شرح ابن الحاجب الفرعي[5].

ولقد نوه مصنفو التراجم بعلم سعيد العقباني، فقال عنه ابن فرحون: «إنه فقيه في المذهب، متفنن في علوم، أخذ الأصول عن الآبلي وغيره، وصدارته في العلم مشهورة»[6].

---

(1) هذا الشرح مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم (د 2310).

(2) انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ـ ص255، ونيل الابتهاج ـ ص365.

(3) انظر تفصيل هذه الأدلة في مقدمة تحقيق المختصر في أصول الدين ـ ص10 وما بعدها.

(4) انظر المختصر في أصول الدين ـ ص222.

(5) شجرة النور الزكية ـ ص255.

(6) الديباج المذهب ـ ابن فرحون ـ تحق: محمد الأحمدي أبو النور ـ دار التراث ـ القاهرة ـ: 1/ 394.

وقال عنه التنبكتي: «العقباني نسبة لعقبان، قرية بالأندلس، أصله منها، تجيبي النسب، إمام فاضل، فقيه متفنن في علوم شتى، كان يقال له رئيس العقلاء»[1].

وقد تولى قضاء الجماعة ببجاية في زمن أبي عنان، والعلماء يومئذ متوافرون، وولي أيضاً قضاء تلمسان وسلا ومراكش، فكانت فترة بقائه في القضاء أكثر من أربعين سنة، وتوفي عام أحد عشر وثماني مئة هجرية[2].

نبذة عن منهجه العقدي:

بدأ العقباني مختصره بتوضيح المفاهيم الكلامية المصطلح عليها، فيقول مثلاً: «العلم إما تصور، وإما تصديق، ونعني بالتصور إدراك معقول من المعقولات من غير أن نعتبر مع ذلك الإدراك شيئاً»[3]، وفي المقدمة الرابعة يعرِّف العالَمَ بقوله: «كل موجود سوى اللّٰه تعالى وسوى صفات ذاته»[4].

ويعرف العَرَضَ بقوله: «نعني به ما كانت ذاته لا تشغل فراغاً، ولا له قيام بنفسه، وإنما وجوده تابع لوجود الجوهر، كالعلم الذي يتصف به الجسم، وكالحركة واللون. . . أما الجوهر فيعنون به ما كان جرمه يشغل فراغاً، مثل الإنسان ومثل الحجر»[5]. ثم بدأ العقباني بعرض أدلة الخصوم والرد عليها بأقوال أهل السنة بأسلوب مختصر.

وكان في معالجته القضايا العقدية متأثراً بالبيئة المغربية الجانحة إلى

---

(1) نيل الابتهاج ـ ص190.
(2) م. ن ـ ص190.
(3) المختصر في أصول الدين ـ ص103.
(4) م. ن ـ ص107.
(5) م. ن ـ ص107.

الفقه، فعلى الرغم من أنه كان من القلة التي بحثت في علم الكلام من علماء الغرب الإسلامي فهو كثيراً ما يقرر أحكاماً بأدلة تفصيلية، ولا يتأول الآيات إلا في مواطن معدودة، بل يأخذ في ظاهر النص، كما يلجأ إلى الإجماع في كثير من الأحيان لتقرير حكم عقدي، فحين يتحدث عن نعيم القبر وعذابه يقول: «نعيم القبر وعذابه أمر ممكن ولا خلاف في ذلك... وقد أجمع أهل السنة على وقوعه خلافاً للمعتزلة»(1).

وعند طرحه سؤال منكر ونكير يقول معتمداً على الإجماع: «سؤال منكر ونكير حق واقع، لأنه ممكن إجماعاً»(2).

ويستند كذلك إلى الإجماع في أن مرتكب الكبيرة مؤمن يتأتى منه الأمر بالمعروف، «ثبت بالإجماع من توجيه جيوش المسلمين للجهاد قديماً وحديثاً وفيهم المذنبون والمقترفون للكبائر، يلقون الكفار وينهونهم عن الكفر، ويدعونهم إلى الإسلام، ثم يقاتلونهم عليه من غير نكير من أحد على أولئك المرتكبين الكبائر مع اشتهارهم بها، فكان إجماعاً على جوازه، والإجماع مقدم على الظواهر»(3).

ومن شواهد أخذه بظاهر القرآن وتركه التأويل ما ذكره في وقوع رؤية الله في الآخرة، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة 22 و23] يقول: «يجب حمله على رؤية ذاته سبحانه لا على النظر إلى جهة، لما بينا من استحالة الجهة»(4)، وكذلك عند شرحه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15] يقول: «هذا الحجب الذي أخبر به سبحانه عن الكفار

---

(1) م. ن - ص205. (2) م. ن - ص206.
(3) م. ن - ص211.
(4) م. ن - ص174.

إما أن يكون المراد منه أنه، سبحانه، لا يراهم، أو أنهم لا يرونه، والأول باطل، لأنه، سبحانه، لا يخفى عليه شيء من المرئيات، فتعين الثاني من اللفظ لا يحتمل غيرها»[1].

كما أنه يستعين بالحديث الشريف على الطريقة السلفية في تقرير بعض القضايا، كما جاء عند الحديث عن شفاعته ﷺ في المذنبين من أمته، حيث قال: «استدل أصحابنا بقوله في المكذبين بيوم الدين ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: 48]. . . وقد جاء في الصحاح ثبوت شفاعته العظمى ﷺ»[2].

ومن خصائص منهجه في تقرير العقائد أنه إذا ما ناقش مسألة عقدية واستدل عليها بآية من كتاب اللّه أورد كل الآيات التي تؤكد ذلك المعنى.

ففي مسألة الرؤية يستعين في تفسير قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة 22 و23]، ثم يذكر آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143] وقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: 15][3].

وفي مسألة إعادة الموتى يستدل بقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: 104]، ثم يدعم الدليل السابق بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم: 27]، وقوله تعالى: ﴿مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: 78 و79][4].

---

(1) م. ن ـ ص175.

(2) قال ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**» سنن أبي داود ـ كتاب السنة ـ باب الشفاعة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت: 2/ 279.

(3) المختصر في أصول الدين ـ ص172.

(4) م. ن ـ ص194.

وقد يلجأ إلى استخدام المنطق حين يتأول بعض النصوص، ولكنه استخدام ضعيف لا ينم عن تعمق في هذا الفن، فيفسر قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: 103] مستنداً إلى دلالتي الخصوص والعموم بقوله: «إنما يدل على أنه سبحانه لا تدركه جميع الأبصار ونحن نسلم بذلك، فإنه سبحانه ليس كل الأبصار تدركه وإنما يدركه بعضها، وهي أبصار المؤمنين»[1].

والصحيح أن الألف واللام في الأبصار للجنس، فهي عامة في كل باصرة بدليل المقابلة في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ فكما أن جميع الأبصار لا تدركه، فهو يدركها جميعاً.

ويُرى العقباني في الفكر العقدي ملتزماً بالمذهب الأشعري، وهو يسمي أتباعه «أهل الحق».

المعجزة والإعجاز:

المعجزة دليل على صحة الرسالة وصدق الرسول، وهي مفتاح إيمان المدعوين، لذا كان كل رسول يحمل وحياً من السماء يؤيد دعواه في الرسالة بمعجزة، أي أمر خارق للعادة يتحدى به من يبلغهم دعوته، يقول العقباني في تقرير ذلك: «ومن ادعى النبوة فقط أو الرسالة لن تقبل دعواه إلا بدليل، فإن أتى به فهو صادق، وإن لم يأت به فهو كاذب قطعاً للعادة»[2].

ويدل على ماهية المعجزة التي تميزها عن الدعاوي الأخرى «أن يأتي بأمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، معجوز عن معارضته»[3].

---

(1) م. ن ـ ص175.

(2) م. ن ـ ص178.

(3) م. ن ـ ص178.

ويتكلم عن أهمية المعجزة في تأييد الرسالة والرسول، فيقول: «وقد ضربوا لذلك مثالاً: وهو أن ملكاً عظيماً حضرت رعيته بين يديه، وقام فيهم أحد وقال: يا أيها الناس إن الملك جعلني رسولاً إليكم، وقدمني عليكم، وأمرني بالنظر في جلب مصالحكم ودفع مضاركم، وجعلني واسطة بينه وبينكم في التبليغ عنه لكم، واختصني بذلك دون سائركم.

قال ذلك كله والملك ساكت لم يوافقه أو يخالفه في شيء مما زعم، فقال الناس: وما دليل صدقكم؟ فيقول: أن أطلب الملك في أن يفعل فعلاً لما اعتيد منه طالباً بذلك تصديقي فيما قلت لكم عنه، فإذا طالبته بذلك فعله»[1]، ويستطرد في المثال بما يبين عن تأييد الملك لرسوله بالمعجزة، ثم يقول: «وليس يخفى عليك مشاكلة هذا المثال للاستدلال بالمعجزة، ولله المثل الأعلى»[2]. وهذا تصوير يوضح دور المعجزة في إقناع المتلقين للوحي.

وقد استدل بهذا المثال أبو المعالي الجويني في كتابه الإرشاد في فصل القول في الوجه الذي تدل منه المعجزة على صدق الرسول، حيث قال: «إن تنزل حركة قيام الملك وقعوده منزلة التصديق بالقول كما لو قال هذا الملك: صدقت يا رسولي فيما ادعيته»[3].

وقد سمى ابن تيمية ذلك طريقة العلم الضروري بصدق المعجزة[4].

ويقسم العقباني المعجزة من حيث الحضور والاستقبال إلى قسمين:

---

(1) المختصر في أصول الدين ـ ص182.

(2) م. ن ـ ص183.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص274.

(4) النبوات ـ ابن تيمية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ص48.

«والمعجزة قد تكون معنى وجودياً كتكلم العجماء، وقد تكون معنى عدمياً كإخباره عليه السلام عن اليهود في تمني الموت[1] بأنهم لم يتمنوه أبداً، فكان كذلك[2]، ويقسمها من حيث حال المتحدين إلى نوعين: أحدهما ما قضت العادة بأن البشر عاجزون عنه كشق القمر، والآخر منع الناس مما جرت العادة أن يأتوا به كما قال: «دليل صدقه أن اللّه يمنعكم يومكم هذا عن القيام فلا يستطيع أحد منكم أن يقوم»[3].

وما ذهب إليه العقباني في ضرورة خرق المعجزة للعادة موافق لما ذهب إليه أبو المعالي الجويني في كون المعجزة مقترنة بخرق العادة، وهو دليل تصديق الناس للنبي[4].

ويشرح العقباني شرط أن تكون المعجزة مقرونة بالتحدي بقوله: «التحدي نعني به أن يأتي بالخارق دليلاً على صدقه في دعوى النبوة احترازاً من الكرامات، فإنها جائزة عندنا، ولا يقصد بها تصديق دعوى النبي، ومن السحر ونحوه». «واشتراطنا في الخارق أن يكون مقروناً بالتحدي، احتراز ممن أتى بخارق من غير أن يدعي النبوة، ثم ادعاها بعد مدة واستدل بتقدم ذلك الخارق وعجزه عن الدعوى عن ذلك الخارق وغيره، فإن هذا وإن كان تحدياً واستدل بالخارق إلا أن الإتيان بالخارق ليس مقروناً بتحديه»[5]، ورأي العقباني في

---

(1) وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ الجمعة: 6 و7.

(2) المختصر في أصول الدين ـ ص178.

(3) م. ن ـ ص178.

(4) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص262.

(5) المختصر في أصول الدين ـ ص179.

ضرورة اقتران المعجزة بالتحدي مسبوق إليه، فقد قال الباقلاني من قبل ذلك: «وإنما احتيج في باب القرآن إلى التحدي، لأن من الناس من لا يعرف كونه معجزاً، فإنما يعرف أولاً إعجازه بطريقه، لأن الكلام المعجز لا يتميز عن غيره بحروفه وصورته، وإنما يحتاج إلى علم وطريق يتوصل به إلى معرفة كونه معجزاً»[1].

ويخالف العقباني برأيه هذا ابن حزم الذي يبطل دعوى التحدي التي قيَّد بها غيره من العلماء المعجزة، فيقول: «إن اللّه تعالى سمى تلك المعجزات المطلوبة من الأنبياء عليهم السلام آيات، ولم يشترط عزَّ وجلَّ في ذلك تحدياً من غيره، فصح أن اشتراط التحدي باطل محض»[2].

والحق أن التحدي شرط لازم للمعجزة، لكي يتم بها التفريق بين المعجزة وغيرها من الخوارق ككرامة الولي، وسحر الساحر، واختراع العالم.

ويستفاد من كلام العقباني أنه يعتقد بحصول الكرامات للأولياء، ويعبر عن ذلك بوضوح وهو يشرح كيفية المرور على الصراط يوم القيامة، فيقول: «يخلق اللّه من القدرة على ذلك مثل ما يخلق لأصحاب الكرامات من القدرة على المشي فوق الماء والطيران في الهواء، وشبه ذلك»[3].

وقد كان لاعتقاده هذا أثر في تلاميذه من بعده، كالونشريسي الذي يعترف بوجود الكرامات للأولياء، ويفرق بينها وبين المعجزات بقوله: «عن بعض أئمتنا أن ذلك ممكن غير مستبعد في الكرامات، وتتميز عنها المعجزات بمقارنة

(1) إعجاز القرآن ـ ص285.
(2) الفصل: 5/ 105.
(3) المختصر في أصول الدين ـ ص207.

دعوى النبوة مع التحدي»[1]، فالعقباني ومن تأثر به يسيرون في هذه المسألة على رأي الأشاعرة.

وقد اختلف المتكلمون هل تظهر الكرامات على غير الأنبياء، فقال قائلون: لا يجوز أن تظهر أعلام المعجزات على غير الأنبياء، وقال قائلون: جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين لا يدَّعون النبوة، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين، وقد جوز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين[2].

ومن المعلوم أن الأشاعرة يقرون بظهور الكرامات على أيدي الصالحين، يقول أبو الحسن الأشعري: «إن الصالحين يجوز أن يخصهم اللّه بآيات يظهرها عليهم»[3].

ويؤكد العقباني على وقوع التحدي بالمعجزة بقوله: «وقولنا معجوز عن معارضته احتراز ممن تحدى بخارق فأتى إنسان آخر بمثل ذلك الخارق»[4]، ويقر بالمعجزة الحسية فيقول: «ومن الخوارق ما نطقت به السُّنَّة، كالإخبار أيضاً بالمغيبات» ويسوق أمثلة لها من انشقاق القمر، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، ونبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ[5]، ثم يقول: «فهذه وإن تواترت آحادها إلا أن المعنى الذي اشتركت فيه وهو الإتيان بالخارق وتواتره

---

(1) المعيار المعرب: 11/ 242.
(2) مقالات الإسلاميين: 2/ 125.
(3) الإبانة عن أصول الديانة ـ أبو الحسن الأشعري ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ثانية ـ 1410هـ/ 1990م ـ ص24.
(4) المختصر في أصول الدين ـ ص179.
(5) م. ن ـ ص190.

بتواتر معناه، وإن لم تتواتر إحدى الوقائع المنقولة فيه، فقد ثبت أنه عليه السلام ادعى الرسالة، واستدل عليها بأن أتى بخارق، وعجز الناس عن معارضته»[1].

وأرى أن هذه المعجزات الحسية وإن لم يقع التحدي بها لمن شاهدها من المؤمنين فإن فيها تحدياً لمن شهدها من الكفار، أو نقلت إليه، فهي متضمنة للتحدي، وإن لم يكن في درجة التحدي بالقرآن الكريم. ومعجزة القرآن قائم بها التحدي الذي لا يتم إلا إذا وقع فيما برع فيه المتحدَّون.

ويتحدث العقباني وهو يفصل وجوه الإعجاز القرآني عن الصرفة، ثم يرفض أن تكون الصرفة وجهاً من وجوه إعجاز القرآن، حيث نقل عن بعض المعتزلة قولهم: «إن فصاحة القرآن من مقدورات البشر، إلا أنه سبحانه صرف البشر عنه حين التحدي»[2]، ثم يقول: «الظاهر أن إعجاز القرآن إنما هو بشدة بلاغته، إذ لم يتوقف فصيح ولا متفاصح في شدة بلاغته»[3]، ويقول في موضع آخر: «وأما استدلاله بالخارق، فقد استدل عليه السلام بفصاحة القرآن، والقرآن خرقت فصاحته العادة»[4] فهو يرى أن الوجه الأصيل لإعجاز القرآن هو الوجه البياني.

كما أن من وجوه الإعجاز القرآني عنده إخباره بالغيوب، حيث يقول: «ومن الخوارق التي أتى بها، إخباره بالغيب فمن ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ﴾ [الروم: 2 و3] فأخبر أن الروم تغلب فارس في بضع سنين، وكذا قوله تعالى: ﴿لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ

(1) م. ن ـ ص190.
(2) المختصر في أصول الدين ـ ص180.
(3) م. ن ـ ص188.
(4) م. ن ـ ص187.

ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ [الفتح: 27]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [النور: 55] فوقع كل ذلك حسبما أخبر به»[1]، وهو بذلك يوافق جمهور أهل السنة، كالخطابي الذي يعد الإخبار بالغيوب وجهاً من وجوه الإعجاز، ولكنه يذهب إلى أن الوجه الأصيل هو الوجه البلاغي[2]، وكالباقلاني الذي يرى أن نظمه العجيب وإخباره بالغيوب من وجوه إعجازه الأساسية[3].

ويؤكد العقباني وقوع التحدي، وعجز العرب عن المعارضة، بقوله: «لو عارضوه لَنُقِلَ فقد نُقِلَت ألفاظ ركيكة لا يملك نفسه من سمعها أن يضحك من سماعها، كقول مسيلمة الكذاب: «الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل» إلى مثل هذا من ركيك القول[4]، وقوله: «لو عارضوه لَنُقِل» مأخوذ من قول الجرجاني في رسالته الشافية «فلو كانوا يرون فيما رووا مزية على القرآن أو قريباً منه، أو بحيث يجوز أن يعارض بمثله أو يقع لهم إذا قاسوا أو وازنوا، أن هذا الذي تحدَّوا إلى معارضته لو تحدى إليه من قبلهم لاستطاعوا أن يأتوا بمثله لكانوا يدعون ذلك ويذكرونه، ولو ذكروه لذكر عنهم»[5].

ويستدل العقباني على حصول عجزهم عن المعارضة بدليل آخر مفاده، أنه ﷺ تبعه المؤمنون لظهور عجز الجميع عن المعارضة، وتحقق حصول

---

(1) م.ن ـ ص189.

(2) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص24.

(3) انظر إعجاز القرآن ـ ص83 وما بعدها.

(4) المختصر في أصول الدين ـ ص187.

(5) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص127.

العجز عن المعارضة بمقاتلة أولئك المؤمنين للكافرين، فلو كان في قلوبهم وعقولهم قليل من الشك في تفوق الإعجاز القرآني وعجز المعارضين لما سفكوا الدماء، وأنفقوا الأموال[1].

وهذا موافق لقول الخطابي: «وقد بقي النبي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة، مظهراً لهم النكير زارياً على أديناهم، مسفهاً آراءهم وأحلامهم حتى نابذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس وأريقت المهج، وقطعت الأرحام، وذهبت الأموال، ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدامهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة»[2].

فالعقباني في موقفه من حقيقة المعجزة يوافق جمهور العلماء في كونها مقرونة بالتحدي، وفي موقفه من ظاهرة الإعجاز يوافق جمهور البيانيين وأعلام التفسير بأن وجوه الإعجاز، وإن كان عمدتها الوجه البياني، فإنها تشمل وجوهاً أخرى، كالإخبار عن الغيوب.

الحقيقة والمجاز:

لما كانت اللغة معبرة عن الحياة التي تتجدد وتتطور فإن تلك اللغة ملازمة للتطور حتى تواكب حياة الناس المتجددة. ولكي يحتوي القرآن الكريم ذلك التطور المطرد جاءت معانيه متسعة تساير حياة الأولين والآخرين فيما يحقق مقصده من الهداية والدلالة على الحق، والمجاز من الوسائل التي تساعد على اتساع التعبيرات اللغوية حتى تتمكن من مسايرة التطور الحياتي، فالألفاظ الحقيقية أي الموضوعة وضعاً أصلياً للدلالة على معان مألوفة عند المخاطبين

---

(1) المختصر في أصول الدين ـ ص188.

(2) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص21.

تصبح عاجزة عن التعبير، فيأتي دور المجاز وهو نقل تلك الألفاظ من مواقعها الأصلية في الدلالة على معان محددة للدلالة على معان أخرى جديدة، مع قرينة لفظية أو عقلية تدل على هذا الاستعمال الجديد.

لذلك اشتمل القرآن الكريم على كثير من التعبيرات المجازية، بل إن كثيراً من المعاني الشرعية المألوفة لدينا كانت قد وقعت بطريق المجاز، مثل الصلاة التي أطلقت في الاستعمال الحقيقي الأصلي على الدعاء، والزكاة التي كانت تطلق على النمو والزيادة، والحج الذي كان يطلق على القصد.

ويقر العقباني بالمجاز في القرآن الكريم، ولكنه يضيق مجاله ويعده كالضرورة التي تؤخذ بقدرها، وذلك لأنه يتبع الظاهر ولا يلجأ إلى التأويل إلا في مواطن معدودة، لأنه متأثر ببيئته العلمية المغربية التي ساد فيها الفقه، وغلب عليها الأخذ بظاهر النصوص، زيادة على التزامه بالمذهب العقدي الأشعري الذي يتأول النصوص، ولكن يأخذ بكثير من ظواهرها.

يقول العقباني وهو يتحدث عن إعادة المعدوم يوم القيامة: «والواجب أنه متى أخبرت الشريعة بخبر فلا بد أن يحمل اللفظ على ظاهره، إلا أن يدل الدليل العقلي أو المشاهدة على خلافه، فحينئذ يجوز الخروج عن الظاهر»[1].

ومن علائم تمسكه بالحقيقة وطرح المجاز ما جاء في شرح قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: 143] «أي صار الرب مرئياً للجبل، وذلك يدل على أنه سبحانه، يمكن أن يكون مرئياً، فإن قيل كيف يكون سبحانه، مرئياً للجبل والجبل لا يبصر شيئاً؟ قلنا إن المقام الأول خرق العادة لموسى عليه

(1) المختصر في أصول الدين ـ ص220.

السلام، فلا يستبعد أن يخلق اللّه في الجبل إبصاراً لیندك الجبل من الهيبة عند إبصاره ذلك الجلال»[1].

كما يذهب العقباني إلى أن الميزان الذي توزن فيه أعمال العباد حسي حقيقي، ويجيب عن اعتراضٍ مفاده: كيف توزن الأعمال وهي أعراض، والأعراض لا توجد منفردة عن الأجسام حتى يمكن وضعها في الميزان؟

فأجاب: صرح به عليه السلام حين ذكر له بعض هذا فأجاب: إنها الصحائف هي التي توزن[2].

وقد كان ابن عطية من قبله متمسكاً بهذا الرأي، فقال وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: 47]، «والجمهور على أن الميزان في يوم القيامة بعمود وكفتين توزن به الأعمال، ليبين المحسوس المعروف عندهم، والخفة والثقل متعلقة بأجسام ويقرنها اللّه تعالى يومئذ بالأعمال، فإما أن تكون صحف الأعمال، أو مثالات تخلق أو ما شاء اللّه تعالى»[3]، ولكن الزمخشري مع ذكر الرأي السابق يضيف رأياً مجازياً يدل على أن الوزن عبارة عن القضاء السوي، والحكم العادل[4].

وفي تفسير ماهية كلام اللّه يتردد العقباني بين الحقيقة والمجاز، متبعاً سبل الأشاعرة الذين قسموا الكلام إلى قسمين: نفسي وحرفي والنفسي هو القائم بالنفس، أي الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات، والحرفي هو

---

(1) م. ن ـ ص174.
(2) م. ن ـ ص206، سنن أبي داود ـ كتاب السنة ـ باب في ذكر الميزان: 2/ 282.
(3) المحرر الوجيز: 11/ 140.
(4) الكشاف: 2/ 68.

الكلام اللفظي، وهو الحروف والأصوات المتقطعة[1].

ورفض المعتزلة هذا التقسيم وقالوا إن كلام اللّه لا يطلق إلا على اللفظ دون المعنى القائم في النفس، ويحدد العقباني رأيهم فيقول: «وقالت المعتزلة إنه لا يسمى كلاماً إلا اللفظ دون المعنى الذي في النفس، بل قال بعضهم في النفس معنى آخر غير إرادة الامتثال، لكن ذلك المعنى في النفس يسميه أهل السنة كلاماً»[2]، ويستشهد على ذلك بقول الأخطل[3]:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ويرد على المعتزلة بقوله: «فلا يتلفظ أحد بكلام إلا وقد قام بنفسه معنى موافق لذلك اللفظ القائم بنفس المتكلم[4].

وينقل رأي المعتزلة في ضرورة تأويل الآيات التي تصرح برؤية اللّه يوم القيامة، فيقول: «قال المعتزلة: هذه الظواهر كلها يجب أن تأول لأنها دلت على أمر مستحيل»[5].

وقد تأول القاضي عبد الجبار هذه الآيات بقوله: «إن النظر المذكور هنا يعني الانتظار، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة لثواب ربها منتظرة والنظر بمعنى الانتظار قد ورد، قال تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: 280]، أي

---

(1) انظر تبيين كذب المفتري ـ ص349، الإرشاد للجويني ـ ص127.

(2) المختصر في أصول الدين ـ ص140.

(3) هو غياث بن غوث بن الصلت من بني تغلب اشتهر في عهد بني أمية بالشام، نشأ على المسيحية وتوفي سنة 90هـ ـ كشف الظنون 1/ 774، والبيت من البحر الكامل.

(4) المختصر في أصول الدين 141.

(5) م. ن ـ ص175.

فانتظار، وقال عزَّ وجلَّ فيما يحكى عن بلقيس: ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 35] وقال حسان بن ثابت:

وجـــوه يـــوم بـــدر نـاظـــرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص[1]

ويعبر العقباني عن رأيه في مسألة الرؤية متردداً بين الحقيقة والمجاز، فيقول: «إن هذه مسألة وردت فيها ألفاظ في الكتاب والسنة[2] ظاهرة ظهوراً جلياً في أنَّا نرى ربنا في الدار الآخرة، وما وردت به ظواهر الشريعة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يقوم الدليل العقلي على إمكانه.

القسم الثاني: أن يقوم الدليل العقلي على استحالته.

القسم الثالث: أن تعجز عقولنا عن العلم بإمكانه أو باستحالته.

فأما ما قام الدليل على إمكانه فيحمل فيه اللفظ على ظاهره، ولا يجوز صرفه عن الظاهر، وأما ما قام الدليل على استحالته فإنه يمتنع حمل اللفظ فيه على ظاهره، وأما ما كان أمراً محتملاً فواجب أن يحمل على الظاهر، لأن الخروج عن الظاهر مخالفة للواقع[3].

وهكذا يتبين للناظر في موقف العقباني من ظاهرة الإعجاز القرآني أنه يمنع القول بالصرفة، مخالفاً ابن حزم الذي تفرد في القول بها بين علماء الغرب

---

(1) شرح الأصول الخمسة ـ القاضي عبد الجبار ـ تحقيق عبد الكريم عثمان ـ القاهرة ـ ط أولى ـ 1965م ـ ص245 والبيت من الوافر.

(2) من السنة إخباره عليه السلام عن المؤمنين بأنهم يرون ربّهم كما يرون القمر ليلة البدر ـ صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الإيمان ـ باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى: 3/ 17.

(3) المختصر في أصول الدين ـ ص172، 173.

الإسلامي، ولتأصيل منع الصرفة يبرهن العقباني على ضرورة أن تقترن المعجزة بالتحدي حتى يتحقق الإعجاز في ذاتها، لا بالمنع المتسلط على المعارضين.

ويعتمد العقباني الوجه البياني في الإعجاز لشموله، وظهوره مع القول بوجوه أخرى، كالإخبار بالمغيبات.

وفي موقفه من المجاز القرآني يضيق العقباني مسلكه، ويجعله في نطاق ما تسمح به الضرورة، كما في تأويل كلام اللّه تعالى وتقسيمه إلى قديم قائم بالذات، ومحدث متمثل في الحروف والأصوات، حتى لا يصادم قاعدة عقدية أشعرية، وهي أن صفة الكلام صفة قديمة منفصلة عن الذات الإلهية، ومعارضة رأي المعتزلة الذين يقولون بأن الصفات هي عين الذات، ويمتنعون عن القول بصفة الكلام، ومهما يكن من مطابقة آراء العقباني للحقيقة، أو مخالفتها، فإن تلك الآراء منسجمة مع منهجه العقدي الأشعري، والمطلع على نظراته في الإعجاز والمجاز يستطيع أن يستكشف هذا المذهب بوضوح، كما أن المطلع على آرائه العقدية في بعض القضايا كرؤية اللّه يستطيع أن يقف على رأيه في الإعجاز والمجاز، وهذا التوازن والتوافق وحده يقوم شاهداً على القيمة العلمية لآراء العقباني في علم الكلام، فهو يلتزم بمنهج سوي لا تتصادم قواعده ولا تتناقض أحكامه.

الباب الثالث

المفســـرون

تمهيـــد

كانت مسألة إعجاز القرآن مثار بحث عند العلماء المشارقة منذ القرن الثالث الهجري، وذلك حين نشب الصراع الفكري بين المسلمين وبين أهل الملل والديانات الأخرى، ثم نشطت حركة التصنيف في هذه المسألة بظهور الأشعرية ومقارعتها للمعتزلة القائلين بخلق القرآن، يقول الشيخ الفاضل بن عاشور: «ولم يكن المعتزلة وحدهم في هذا الميدان، بل شاركهم أهل السنة كالزجَّاج وعبد القاهر، وانفتح بذلك باب كان مغلقاً لمتعاطي التفسير، وهو بيان الوجه البلاغي المعجز في كل تركيب قرآني»[1].

أما الغرب الإسلامي فكان يختلف كثيراً عن مشرقه، فهو أقرب إلى الوحدة العقدية، ولم يكن للتفرق المذهبي أثر كبير في الاتجاهات الفكرية والمباحث البلاغية، لذلك فإن قضية إعجاز القرآن لم تكن محل اهتمام العلماء المغاربة في القرون الأربعة الأولى للهجرة، فيحيى بن سلام وبقي بن مخلد اللذان أصّلا مدرسة التفسير بالغرب الإسلامي لم يكن لهما اهتمام بهذه القضية.

---

(1) التفسير ورجاله ـ ص73.

فلم يبدأ البحث في هذه الظاهرة عند المفسرين المغاربة إلا في القرن الخامس الهجري على يد مكي بن أبي طالب ت440هـ الذي أبدى اهتماماً ملحوظاً بهذه القضية فصنف في هذا العلم كتابين أولهما «بيان إعجاز القرآن»، والآخر هو «انتخاب الجرجاني في نظم القرآن وإصلاح غلطه»[1]، وقد ضاع هذان الأثران كما ضاعت الكثير من الآثار المغاربية في التفسير وغيره من العلوم.

وعلى الرغم من كثرة المفسرين بالغرب الإسلامي، وخاصة في الفترة التي شملتها هذه الدراسة ـ من القرن الخامس إلى القرن الثامن ـ، فإن البحث في ظاهرة الإعجاز القرآني كان بقدر محدود، والسبب في ذلك يعود في نظري إلى ندرة الصراعات المذهبية من جهة واهتمام العلماء المغاربة بالفقه أكثر من أي علم آخر من جهة أخرى، لذا فقد كثر المفسرون المصنفون في أحكام القرآن كأبي بكر بن العربي ت543هـ، وعبد المنعم بن فرس ت597هـ، ومحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ت671هـ وغيرهم.

وتجدر الإشارة إلى أن أبرز من اهتم بمسألة إعجاز القرآن في هذه الفترة التي تضمنها هذا البحث هم: عبد الحق بن عطية المحاربي ت541هـ، ومحمد بن أحمد الأنصاري الشهير بالقرطبي ت671هـ وأبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي ت708هـ، وأثير الدين محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ومحمد بن محمد بن عرفة الورغمي ت803هـ، وهؤلاء المفسرون هم الذين سيبنى هذا الباب على دراسة جهودهم في إعجاز القرآن الكريم.

---

(1) إنباه الرواة: 3/ 316.

ابن عطية المحاربي

بلغ التصنيف في التفسير أوج عظمته بالغرب الإسلامي في القرن السادس الهجري على يد ابن عطية[1]، وهو القاضي عبد الحق بن أبي بكر بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي ينتهي نسبه إلى محارب بن خصفه من قيس عيلان[2] من قبائل شبه الجزيرة العربية التي دخلت إلى الأندلس مع الفتح الإسلامي سنة 92هـ.

ويذكر ابن عطية نفسه أن جده المسمى عطية بن خالد بن خفاف المحاربي كان أحد الجنود الذين حملوا لواء الفتح مع طارق بن زياد[3].

وقد نشأ ابن عطية في أسرة علمية، وكان لهذه النشأة الأثر البالغ في مسلكه الديني وتحصيله العلمي، فأبوه (أبو بكر) غالب المحاربي إمام حافظ

(1) انظر ترجمته في: الديباج المذهب: 2/ 57، نفح الطيب: 9/ 307، طبقات المفسرين للسيوطي ـ ص60، طبقات المفسرين للداودي: 1/ 265، شجرة النور الزكية ـ ص129، الصلة: 2/ 386، تاريخ قضاة الأندلس ـ ص109.

(2) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 265 ـ 266.

(3) فهرس شيوخ ابن عطية ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1983 ـ ص60.

ذائع الصيت من أبرز العلماء المحدثين بغرناطة، وقد تعهده بالرعاية والتعليم، فكان معلمه الأول فتفقه على يديه في التفسير والحديث والفقه[1]، وقد كثر شيوخ ابن عطية الذين تلقى عنهم العلوم وأخذ إجازاتهم حتى إنّه أفرد لهم مصنفاً مستقلاً[2].

ومن أشهر مشايخه بعد أبيه: أبو علي الغساني، والصدفي، وأبو عبد اللّه محمد بن فرج مولى الطلاع، وأبو المطرف الشعبي، وأبو القاسم ابن أبي الخصال المقبري، وأبو العباس أحمد بن عثمان بن مكحول[3].

تعلم ابن عطية حتى برع في العلوم الشرعية، وأخذ منها بحظ موفور، يقول عنه السيوطي: «كان فقيهاً عارفاً بالأحكام والحديث والتفسير، بارع الأدب بصيراً بلسان العرب، واسع المعرفة له يد في الإنشاء والنظم والنثر[4].

وكان للبيئة والعصر الذي عاش فيه ابن عطية أثر كبير في هذا التفوق في العلوم الإسلامية؛ نظراً للازدهار الذي عرفته الأندلس أيام المرابطين خاصة في ميدان العلم والأدب، فقد كان أمراؤهم محبين للعلم وأهله، وكانوا يقدمون الفقهاء على غيرهم من أرباب المعارف، حتى إنّ الكثير منهم شغل مناصب ذات أهمية في تلك الدولة، وكانت حرية الفكر مطلقة لهم يمارسون نشاطهم الفكري دون رقيب.

وقد عاش ابن عطية في أحضان هذه الدولة، فكانت الأحوال مهيئة له للتفوق والإبداع، فانكب على التصنيف في التفسير ـ العلم الذي اختاره من بين

---

(1) معجم المؤلفين: 5/ 93.

(2) شجرة النور الزكية ـ ص129.

(3) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 266.

(4) طبقات المفسرين للسيوطي ـ ص61.

العلوم. يقول في مقدمة تفسيره: «فلما أردت أن أختار لنفسي، وأنظر في علم أعد أنواره لظُلَم رمسي، سبرتها بالتنويع والتقسيم، وعلمت أن شرف العلم على قدر شرف المعلوم، فوجدت أمتنها حبالاً، وأرسخها جبالاً، وأجملها آثاراً، وأسطعها أنواراً، علم كتاب اللّه جلت قدرته»[1].

وهكذا قضى ابن عطية زهرة شبابه في تصنيف تفسيره، مع أن انكبابه على العلم لم ينسه واجب الجهاد، فكان كثير الخروج للجهاد مع المرابطين، خاصة في آخر حياته[2].

كما تذكر المصادر التي ترجمت له أنه تولى القضاء أكثر من عشر سنوات كان فيها منصفاً عادلاً، ومن المرجح أن يكون قد تولى هذا المنصب وبقي فيه إلى وفاته.

وكانت حياة ابن عطية متزامنة مع دولة المرابطين، فكان ميلاده مع نشأة هذه الدولة، حيث ولد سنة 481هـ عقب دخول المرابطين للأندلس، وكانت وفاته مع نهاية حكم هذه الدولة بالمغرب والأندلس، وقيام دولة الموحدين سنة 541هـ. ومعلوم أن دولة المرابطين كانت ملتزمة بالمذهب الفقهي المالكي، فحظي الفقهاء والقضاة المتبعين لهذا المذهب برعاية الأمراء لهم، وكان ابن عطية منهم.

ولكن المصادر اختلفت في تاريخ وفاته، فيرى البغدادي أنه توفي سنة 546هـ[3]، وينقل محمد مخلوف في شجرة النور أن وفاته كانت سنة 542هـ[4]،

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 3.

(2) فهرس شيوخ ابن عطية ـ مقدمة التحقيق ـ ص14.

(3) انظر هدية العارفين: 1/ 502.

(4) انظر شجرة النور الزكية ـ ص129.

ولكن الأرجح أن وفاته كانت عام 541هـ، وهذا ما أكده أبو حيان الأندلسي نقلاً عن القاضي ابن أبي حجره المرسي ت599هـ. أحد تلاميذ ابن عطية[1].

نبذة عن منهجه في التفسير:

صنف ابن عطية كتاباً في التفسير أراد أن يضاهي به المشارقة في هذا العلم، وجمع فيه بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وإن غلب عليه طابع النقل، وكان لتفسيره شهرة واسعة حيث تداوله أهل المغرب والمشرق، وقد أشاد المتقدمون والمتأخرون بهذا التفسير، يقول الضبي في حقه: «إنه ألف في التفسير كتاباً أربى فيه كل متقدم»[2]، وقال الداودي: «ألف كتابه المسمى بالوجيز في التفسير، فأحسن فيه وأبدع»[3]، ووصفه أبو حيان في قوله: «أجلّ من صنف في علم التفسير، وأفضل من تعرض فيه للتنقيح والتحرير»[4].

ويعد تفسير ابن عطية موسوعة علمية حوت الكثير من العلوم، وهو خلاصة للتفاسير بالمأثور منذ الصحابة والتابعين ومفسري القرون السابقة له، ويمكن القول إن الطابع الغالب عليه هو الرواية والنقل، وإنّ أكثر مروياته ودراساته في الحديث والآثار الشرعية.

وعلى الرغم من ذلك فهو ليس ناقلاً مسلّماً، بل كان يلخص آراء السابقين وينقدها، ويرد بعضها أحياناً.

ويلاحظ الباحث أنه لم يتقيد بذكر الأسانيد التي لقيت عناية بعض

---

(1) انظر البحر المحيط: 1/ 10.
(2) بغية الملتمس ـ ص389.
(3) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 266.
(4) البحر المحيط: 1/ 9.

المفسرين قبله كابن جرير الطبري، ولعله قد تابع في ذلك طريق المهدوي ومكي بن أبي طالب، حيث درج العلماء المغاربة على حذف الأسانيد تخفيفاً على القارىء، زيادة على أن ابن عطية سماه المحرر الوجيز، فقصد إلى عدم التطويل تمشياً مع الطابع العام لتفسيره.

قال عنه ابن خلدون: «فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين من المغرب، فلخص تلك التفاسير كلها، وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها، ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى»[1].

وقد جمع ابن عطية في تفسيره بين المأثور والرأي، فكان يبدي آراءه الخاصة، وتعليقاته المفيدة، فالرأي عنده أن يقول الإنسان باجتهاده، ويكون هذا الاجتهاد مبنياً على العلم والنظر، فهو من المجوزين للتفسير بالرأي، وقد تصدى في مقدمة تفسيره لأدلة العلماء المانعين لهذا النوع من التفسر، وذكر منهم سعيد بن المسيب وعامر الشعبي وغيرهما، وعزا عدم تجرئهم على تفسير القرآن بأنهم يعظمونه ويتوقفون عنه تورعاً واحتياطاً لأنفسهم مع إدراكهم وتقدمهم»[2].

ثم أشار إلى أن جلة من السلف كثير عددهم كانوا يفسرونه»[3]، وذكر منهم علي بن أبي طالب، وعبد اللّه بن عباس، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وقد عاب ابن تيمية على ابن عطية تنكبه عن طريق الطبري في منهاجه الأثري إلى

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص348.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 18.

(3) م. ن: 1/ 18.

ذكر قول المحققين، وهو ما يعد من التفسير العقلي الذي ينفر منه ابن تيمية»[1].

ومن مميزات المحرر الوجيز أنه كان يقف عند النص النبوي ويقتصر عليه في شرح الآية، ولا يستعرض غيره من آراء المفسرين؛ لاعتقاده أنه لا مجال للاجتهاد مع وجود النص، ومن أمثلة ذلك عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]. أورد ابن عطية رأياً واحداً في معنى الظلم وهو الشرك، مستنداً إلى النصوص الواردة عن النبي ﷺ[2] فقال: «الظلم في هذه الآية الشرك تظاهرت بذلك الأحاديث عن النبي ﷺ، ولما نزلت هذه الآية أشفق الصحابة وقالوا أينا لم يظلم نفسه، فقال رسول الله: إنما ذلك كما قال لقمان «إن الشرك لظلم عظيم»[3].

أما إذا كان المأثور متعلقاً بأقوال الصحابة وآراء التابعين فإنه يحاول التوفيق بين هذه الآراء، ثم يبدي رأيه مرجحاً ما يراه أقرب إلى روح اللغة، وقد يعرض الآراء دون ترجيح كما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: 30].

نقل عن ابن عباس وابن مسعود أن تسبيح الملائكة صلاتهم لله، وعن قتادة تسبيح الملائكة قولهم سبحان الله على عرفه في اللغة.

وقال آخرون «تسبيح الملائكة تنزيه الله عما لا يليق به وبصفاته»[4]، فقد سرد لمعنى التسبيح أوجهاً متعددة ولم يرجح أياً منها.

---

(1) مقدمة في أصول التفسير ـ ابن تيمية ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ ص37. توضيح ترجيح الآراء.

(2) المحرر الوجيز: 6/ 95.

(3) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب التفسير: 3/ 128.

(4) المحرر الوجيز: 1/ 166.

ولقد كان اهتمام ابن عطية باللغة سمة بارزة في تفسيره، حيث وسع الكلام فيها، وكان يحتكم إليها عند توجيه المعاني القرآنية، وكان للثقافة اللغوية التي حظي بها أثر مباشر في سيطرة الاتجاه اللغوي على تفسيره.

وقد اتبع ابن عطية في تفسيره الجمع بين اللغة والتفسير، ووصل به الأمر إلى نقد الفاصلين بينهما، قال في مقدمة تفسيره: «وسردت التفسير في هذا التعليق بحسب رتبة الألفاظ من حكم أو نحو أو لغة أو معنى أو قراءة، وقصدت تتبع الألفاظ حتى لا يقع طفر كما في كثير من كتب التفسير»[1] وهذه إشارة إلى أنه سيتتبع معاني الألفاظ، ويتقيد بمدلولاتها حتى لا يقع فيما وقع فيه بعض المفسرين من الطفر «أي الوثوب والقفز، وبغى به تخطي وجه الصواب إلى الخطأ في معاني الألفاظ القرآنية»[2].

كما يلاحظ أن ابن عطية يميل إلى اتباع المذهب البصري في النحو واللغة، وتفسيره مليء بالشواهد على ذلك[3]، وهو كثير الاستشهاد بآراء ثلاثة من علماء هذا المذهب وهم: سيبويه وأبو إسحاق الزجَّاج، وأبو علي الفارسي الذي أكثر النقل عنه، ولعل مرجع ذلك إلى أنه كان قد اعتمد على كتبهم فقرأها على مشايخه، وبنى عليها تفكيره اللغوي.

ولقد أكثر ابن عطية من إيراد الشواهد الأدبية التي تعد مادة للبلاغة القرآنية، ونبه على ذلك في مقدمة تفسيره حيث نقل ما رواه ابن عباس «أن رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: أي علم القرآن أفضل فقال النبي ﷺ: **«عربيته فالتمسوها في الشعر»**[4].

---

(1) م.ن: 1/ 5.

(2) منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم ـ ص150.

(3) انظر المحرر الوجيز: 2/ 130، 3/ 46، 3/ 146، 4/ 88.

(4) المحرر الوجيز: 1/ 14.

وهو في طريقته هذه يسير على منهج ابن عباس، الذي روى عنه قوله: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب[1]، ومن أمثلة استشهاده بالشعر ما جاء في تفسيره لأول سورة الفاتحة حيث يقول: «الرب في اللغة المعبود والسيد والمالك والقائم بالأمور المصلح لما يفسد منها والملك، وتأتي اللفظة لكل هذه المعاني»[2]، ثم استشهد على هذه المعاني من أشعار العرب، فما جاء بمعنى المعبود قول الشاعر في صنم:

أرب يبول الثعلبان برأسه   لقد هان من بالت عليه الثعالب[3]

وكذلك ما جاء عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات: 65] أورد آراء متعددة في هذا التشبيه ثم قال: «شبه بما استقر في النفوس من كراهة رؤوس الشياطين وقبحها وإن كانت لم تر[4]، ونحو هذا قول أمرىء القيس:

أيقتلني والمشرفِيُّ مُضاجعي   ومسنونة زرق كأنياب أغوال[5]

وعلى الرغم من اهتمام ابن عطية باللغة والشواهد الأدبية لاحظنا من

---

(1) التفسير والمفسرون للذهبي: 1/ 76.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 64.

(3) هذا البيت لغاوي بن عبد العزى كان سادناً لصنم لبني سليم وقيل لأبي ذر الغفاري وقيل هو للعباس بن مرداس السلمي وهو من البحر الطويل. انظر لسان العرب ـ ابن منظور ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1992 ـ 2/ 101.

(4) المحرر الوجيز: 13/ 238.

(5) ديوان امرىء القيس ـ دار صادر ـ دار بيروت ـ 1385هـ/ 1966م ـ ص142. وهو من البحر الطويل.

عملية استقراء لتفسيره عدم توسعه في ذكر الأسرار البلاغية أثناء شرحه للآيات القرآنية، وذلك مرده كما يقول العلماء المهتمون بذلك إلى أن المغاربة والأندلسيين لم يعنوا العناية الكافية بعلوم البلاغة والبيان، ويسوق أصحاب هذا الرأي كلمة لابن خلدون يعلل فيها ذلك بقوله: «وبالجملة فالمشارقة على هذا الفن يعني فن البيان أقوم من المغاربة، وسببه، والله أعلم، أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية يوجد في العمران، والمشرق أوفر عمراناً من المغرب، أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق كتفسير الزمخشري، وهو كله مبني على هذا الفن[1].

ويؤيد عبد الوهاب فايد في كتابه «منهج ابن عطية في التفسير» هذا الرأي حيث يذهب إلى أن ابن عطية لم يعتن كثيراً في تفسيره بالأسرار البيانية، والنكت البلاغية، ووجوه الإعجاز البياني ـ ، «ولقد كان الظن به أن يبرز لنا في تفسيره أسرار الإعجاز البياني في أسلوب القرآن، حيث إنه نادى بذلك منذ أول لحظة»، ثم يجيب المؤلف على هذا التعجب والاستغراب بقوله: «إن ابن عطية كغيره من الأندلسيين والمغاربة لم يشغل نفسه كثيراً بعلوم البلاغة والبيان، ولم يعكف على دراستها والتعمق في مسائلها، ولقد نشأت هذه العلوم في المشرق، وتوفر المشارقة على درسها وشرحها وتأليف المصنفات فيها، أما المغاربة فكانوا أقل شأناً من المشارقة في هذا الميدان»[2].

ولعل السبب في عدم إكثار ابن عطية من ذكر الأسرار البلاغية في تفسيره؛ أنه كان من أهل السنة الذين يرون ضرورة عدم التوسع في إطلاق المجاز على ألفاظ القرآن الكريم، والمجاز بأقسامه هو أهم الفصول في

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص459.

(2) منهج ابن عطية في تفسير القرآن ـ ص207.

الدراسات البلاغية، كما أن السبب وراء ذلك هو قلة اختلاف المذاهب العقدية عند المغاربة التي أذكت روح التنافس والتصنيف في البلاغة وإعجاز القرآن بالمشرق الإسلامي.

وهناك سبب خاص بعصر ابن عطية، وهو أنه عاش في عهد دولة المرابطين التي كانت تميل إلى ملامسة الواقع، وعدم تأويل النصوص، والجمود عليها، فكان تفسيره صورة صادقة لذلك العصر.

وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن القول إن ما اشتمل عليه تفسير ابن عطية من صناعة نحوية وشواهد أدبية وأسرار بلاغية كافٍ ليضعه بين علماء اللغة والبيان، في مقدمة العلماء المغاربة الذين اهتموا بقضية إعجاز القرآن في وقت مبكر، حيث اشتمل في مقدمته على بحوث تتناول إعجاز القرآن وبلاغته، كما أن الأسرار البلاغية كانت من اللبنات التي بنى عليها ابن عطية تفسيره.

ولقد كان صدى ابن عطية مواكباً لصدى الزمخشري عند المغاربة، ولا سيما أنهما في عصر واحد، وقد أدى ذلك إلى أنْ صنَّف بعض المفسرين تفاسير تجمع بين تفسيريهما، فقد ألف عبد العزيز بن بزيزة ت662هـ[1] تفسيراً جمع فيه بين تفسيري ابن عطية والزمخشري[2].

وسبقه إلى هذا العمل عالم أندلسي هو عبد الكبير الغافقي ت617هـ[3] الذي صنف تفسيراً جامعاً للكتابين.

---

(1) عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيزة «أبو محمد» صوفي فقيه مفسر، من تآليفه تفسير القرآن ـ شجرة النور الزكية ـ ص190، نيل الابتهاج ـ ص268.

(2) فهرس ابن عطية ـ ص36.

(3) هو القاضي أبو محمد عبد الكبير بن محمد بن عيسى الغافقي، فقيه حافظ مشارك في الحديث. شيخ الفقهاء في وقته ـ شجرة النور الزكية ـ ص176.

كما قام العلماء بعقد مقارنات بين هذين التفسيرين لمحاولة إظهار مزايا كل منهما مثلما فعل أبو حيان في بحره المحيط، حيث نقل عن المفسرين أقوالهما مسلّماً أحياناً، وراداً ومنتقداً أحياناً أخرى، وقد توصل بعد دراسة هذين التفسيرين إلى نتيجة أبرزها في مقدمة تفسيره حيث يقول: «كتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص، وكتاب الزمخشري ألخص وأغوص»[1]، وهو يعني بذلك أن ابن عطية أكثر نقلاً عن السابقين، ولكن تفسيره خلص من الآراء الاعتزالية التي عرفت في تفسير الزمخشري، كما أن تحليل المسائل البلاغية عند الزمخشري أكثر منها عند ابن عطية.

يقول ابن تيمية وهو يعقد موازنة بينه وبين الكشاف: «تفسير ابن عطية أتبع للسنة والجماعة، وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري»[2].

وقال الشيخ الفاضل ابن عاشور في وصف منهجهما: «إنهما اتفقا في المنهج العلمي والأدبي، وتشابها بتشابه صاحبيهما في تأسيس ثقافتهما العامة على أساس الأدب واللغة»[3].

وقد اعترض الدكتور إبراهيم رفيدة في كتابه النحو وكتب التفسير على هذا الرأي، وذهب إلى أن ما وصل إليه الزمخشري من الإمامة في اللغة لم يلحقه ابن عطية، وأن ما بينهما شبه عام يمكن إعطاؤه لكل تفسيرين من هذا النوع[4].

---

(1) البحر المحيط: 1/10.

(2) مقدمة في أصول التفسير ـ ص37.

(3) التفسير ورجاله ـ ص84.

(4) النحو وكتب التفسير ـ إبراهيم رفيدة ـ المنشأة العامة للنشر ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ط2 ـ 1984 ـ 2/754.

وقال عبد الوهاب فايد في إيضاح مجمل الفرق بينهما: إن تفسير ابن عطية يغلب عليه طابع التفسير بالمأثور، وإن وجد فيه شيء من التفسير بالرأي، أما تفسير الزمخشري فإنه يغلب عليه طابع التفسير بالرأي، وإن وجد فيه شيء من التفسير بالمأثور[1]. ومرجع هذا يعود إلى أسباب عقدية، فابن عطية بمذهبه السُّنِّي حريص على إيراد روايات السلف، وأقوال الصحابة والتابعين، أما الزمخشري فيجنح إلى إعمال الفكر، وهو أقل اعتماداً على روايات السلف، ولعل أبرز ما يفرق بين التفسيرين هو أن الزمخشري وظف عناصر التفسير وعلومه المساعدة لخدمة العنصر البلاغي من أجل إظهار الإعجاز البياني، أما ابن عطية فإنه كان للبيان والإعجاز مباحث في كتابه، غير أن ذلك لم يكن من مقاصد تفسيره، بل كان غرضه من تأليف المحرر أن يجعل للمغاربة كتاباً جامعاً في التفسير بين المأثور والمعقول.

رأيه في إعجاز القرآن:

يرى ابن عطية أن وجه إعجاز القرآن هو نظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه، ويرد غيره من الوجوه التي ذكرها الباحثون قبله لقضية إعجاز القرآن، كالتي تعزو الإعجاز إلى صفة الكلام القديم أو سرده للغيوب، أو إلى الصرفة، فيقول: «قال قوم إن التحدي وقع بالكلام القديم الذي هو صفة الذات، وأن العرب كلفت في ذلك ما لا يطاق»[2].

وهذا الرأي ذهب إليه بعض الأشاعرة، ورأوا أن كلام الله قديم، وهو صفة من صفات الذات، وهو الذي وقع به التحدي، وعنه عجزت العرب.

---

(1) منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم ـ 303 وما بعدها.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 38.

وقد رد السيوطي هذا الرأي بقوله: «وهذا الرأي مردود؛ لأن ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به»[1].

ونقل ابن عطية رأياً آخر في الإعجاز مفاده أن التحدي وقع بما في كتاب اللّه من الأنباء الصادقة، والغيوب المسرودة[2].

وقد ذهب إلى هذا القول القاضي الباقلاني، ورأى أن الأنباء الصادقة والغيوب المسرودة وجه من وجوه إعجاز القرآن، حيث يقول معدداً هذه الوجوه: «أحدها يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه»[3]. ويرد ابن عطية هذين الرأيين معللاً ذلك بأنه إنما يرى الإعجاز فيهما مَنْ تقررت الشريعة ونبوة محمد ﷺ في نفسه، فيقول: «وهذان القولان إنما يرى العجز فيهما من تقررت الشريعة ونبوة محمد ﷺ في نفسه، وأما من هو في ظلمة كفره فإنما يتحدى فيما يبين له بينه وبين نفسه عجزه عنه، وكفار العرب لم يمكنهم قط أن ينكروا أن رصف القرآن ونظمه وفصاحته متلقى من قبل محمد ﷺ، فإذا تُحديتْ إلى ذلك وعجزت فيه، علم كل فصيح ضرورة أن هذا نبي يأتي بما ليس في قدرة البشر الإتيان به»[4].

ويقف الخطابي موقفاً وسطاً بين من يعد الإخبار عن الغيوب وجهاً من وجوه الإعجاز، ومن يرد هذا الوجه فيرى أن إخبار القرآن بالغيوب الصادقة نوع من أنواع إعجاز القرآن، ولكن ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن «وقد جعل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر

(1) الإتقان: 4/ 6.
(2) المحرر الوجيز: 1/ 38.
(3) إعجاز القرآن ـ ص83.
(4) المحرر الوجيز: 1/ 38.

أحد من الخلق أن يأتي بمثلها فقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] من غير تعيين فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا إليه»[1].

ففي حين لا ينكر الخطابي أن الإخبار بالغيوب وجه من وجوه الإعجاز، فإنه يرى ضرورة عدم الاقتصار على هذا الوجه، وتعضيده بوجوه أخرى كالوجه البياني مثلاً، ويخلص ابن عطية بعد أن ساق جملة من الآراء في إعجاز القرآن إلى الرأي الراجح عنده: «والقول الذي عليه الجمهور والحذاق أن التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه»[2].

ويقصد ابن عطية بقوله الحذاق المحققين وأهل النظر الذين يعملون عقولهم في هذه المسائل، ويوضح ذلك بقوله: «وبه وقع الإعجاز على قول حذاق أهل النظر[3]، فهو يرى أن وجه إعجاز القرآن هو البيان في الأسلوب والفصاحة في النظم والبلاغة في أداء المعنى. ويقدم ابن عطية الدليل على صحة هذا الرأي بأن اللّه قد أحاط بكل شيء علماً، وأحاط بالكلام كله علماً، فإذا ترتبت اللفظة في القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره»[4].

فنظرته إلى الإعجاز تؤكد بأن كمال النظم شامل لكل أجزائه مع الفصاحة التامة، ثم يوضح أن البشر معهم الجهل والنسيان والذهول، وأنه لا يمكن لبشر أن يكون محيطاً، ويقدم دليلاً محسوساً من واقع الحياة على صدق ما ذهب إليه، فيقول: «يظهر ذلك قصور البشر في أن الفصيح فيهم يصنع خطبة أو

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص23 ـ 24.
(2) المحرر الوجيز: 1/ 38.
(3) م. ن: 1/ 144.
(4) م. ن: 1/ 38.

قصيدة يستفرغ فيها جهده، ثم لا يزال ينقحها حولاً كاملاً، ثم تعطى لآخر فيأخذها بقريحة جامة فيبدل فيها وينقح، ثم لا يزال كذلك فيها مواضع للنظر والبدل «وأما كتاب اللّه لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد، ونحن تتبين لنا البراعة في أكثره، ويخفى علينا وجهها في مواضع، لقصورنا عن مرتبة العرب يومئذ في سلامة الذوق وجود القريحة وميز الكلام»[1].

فابن عطية يبني رأيه في وجوه الإعجاز على القدرة المطلقة والعلم المحيط الواجب للّه تعالى، والعجز والقصور عند البشر عن مثل هذه الإحاطة.

وعلى الرغم من أن بعض الكاتبين[2] ذهب إلى أن ابن عطية قد سبق غيره إلى هذا الرأي، فإن المتفحص لآراء السابقين في إعجاز القرآن يظهر له تأثر ابن عطية وهو يعالج قضية الإعجاز برأي الخطَّابي في هذا الشأن، يقول عبد الوهاب فايد: «ومما يستوقف النظر أن ابن عطية في هذا الرأي والاستدلال عليه قد تأثر إلى حد كبير برأي الخطَّابي»[3]، فالخطَّابي يرى أن القرآن الكريم معجز؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني، ثم استدل على ذلك بالإحاطة الإلهية التامة بأسرار البلاغة وأوضاع اللغة حتى جاء القرآن معجزاً لفظاً ومعنى، ومن ثم عجز البشر عن مثل هذه الإحاطة، يقول الخطابي: «وإنما تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور منها: أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وألفاظها التي هي ظروف المعاني والحوامل

---

(1) م. ن: 1/ 39.

(2) ذهب إلى هذا الرأي عبد الكريم الخطيب في كتابه إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لأسرار البلاغة ومعاييرها ـ الكتاب الأول ـ ص323.

(3) منهج ابن عطية في تفسير القرآن ـ ص206.

لها، ولا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها وارتباط بعضها ببعض»، «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة. . . ، وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد فلم توجد إلاّ في كلام العليم القدير الذي أحاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً»[1].

ويتمسك ابن عطية برأيه في وجوه إعجاز القرآن وهو يفسر آيات التحدي، ويكرر ما ركز عليه في مقدمة تفسيره، فيرى أن جمهور العلماء يصرفون التحدي إلى الإتيان بمثله في النظم والرصف وفصاحة المعاني التي يعرفونها، ولا يعجزهم إلا التأليف الذي خص به القرآن، وبه وقع الإعجاز على قول حذاق أهل النظر.

ثم نقل الآراء المخالفة له وضعَّفها، فقال: «وقال بعضهم من مثله في غيوبه وصدقه وقدمه، فالتحدي عند هؤلاء وقع بالقديم، والرأي الأول أبين»[2].

ويضعف ابن عطية رأي من يقول إن الإعجاز وقع بما اشتمل عليه القرآن من الغيوب، ويرجح أن الإعجاز إنما وقع بالنظم والرصف، فيقول: «وفيه عندي نظر، وكيف يجيء التحدي بمماثلة في الغيوب رداً على قولهم افتراه، وما وقع التحدي في الآيتين هذه وآية العشر السور إلاّ بالنظم والرصف والإيجاز في التعريف بالحقائق؛ وما ألزموا قط إتياناً بغيب، فالبشر مقصر عن معرفة الغيب»[3].

---

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص27.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 144. (3) م. ن: 9/ 44 ـ 45.

وهو يعني بالنظم أن كل لفظة من القرآن وقعت موقعها الذي لا يرى لها موقع أحسن منه ولا أكثر ملائمة، وأن نظم القرآن قد سما عن أن يعاد فيه النظر، أو يلحقه التبديل والتغيير.

وهو يحاكي بذلك رأي عبد القاهر الجرجاني، حيث خص النظم بتمام الإعجاز وشموله جميع آي القرآن، وصرف نظره عن الصور البيانية الموضحة لمعاني الآيات والإيقاعات في المفردات والتراكيب القرآنية، ويرى كل باحث في منهج ابن عطية وهو يعالج قضية إعجاز القرآن بأنه متأثر إلى حد كبير برأي الخطّابي.

ويتعرض بعض الباحثين المحدثين بالنقد لابن عطية بعد أن ساق رأيه في إعجاز القرآن، فيقول نعيم الحمصي متحدثاً عن منهج ابن عطية في دراسة إعجاز القرآن: «ثم هو يجعل النظم دليل الإعجاز، ويعلل بلوغه الغاية في النظم وصحة المعاني وتلاؤم الألفاظ بأنه كلام اللّه، فهو لا يلجأ إلى مقارنته بكلام الناس، وإنما يجعل الدليل مدلولاً والمدلول دليلاً، فيدور في حلقة مفرغة، ثم يرجع ما لا تدرك فيه الغاية في البلاغة إلى قصورنا لا إلى أن في القرآن فصيحاً وأفصح منه كما يرى ابن حزم والخفاجي»[1].

وعلى الرغم مما في هذا الرأي من تجوز وتحامل، إلا أنه قد شجع عليه إهمال ابن عطية لتحديد مفهومه لفكرة النظم، واستعماله لتعبيرات غير مانعة، كقوله: نظم معانيه وتوالي فصاحته، غير أنه لم يصل إلى حد قلب المدلول دليلاً والدليل مدلولاً.

(1) فكرة إعجاز القرآن ـ نعيم الحمصي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط2 ـ 1400هـ/ 1980م ـ ص94.

ولا يمكن متابعة ابن عطية في رأيه بأن الإعجاز يقتصر على النظم والرصف والفصاحة؛ لأنه تضييق لمجال الإعجاز، وفيه مصادمة لعموم دعوة القرآن؛ لأن اشتمال القرآن على الوجوه الإعجازية الأخرى المتعددة كالإنباء بالغيوب والأسرار العلمية تحدٍّ لمن لا يفقه البيان العربي، كما أن حصر ابن عطية للإعجاز البياني في النَّظْم والرصف والفصاحة تفريط في الوجوه البيانية الأخرى: كالتصوير والإيقاع والخلو من التناقض.

موقفه من الصرفة:

لما كان المعتزلة يعتقدون أن كلام اللّه من صفات أفعاله، وليس من صفات ذاته، فالقرآن عندهم مخلوق بلفظه ومعناه، توهم بعضهم أنه تعالى منع بقدرته المعارضين من التصدي للقرآن، واشتهر هذا القول بالصرفة.

وتعريفها أن اللّه تعالى صرف العرب عن معارضة القرآن، وسلب عقولهم عنها، وكان في مقدورهم لكن عاقهم أمر خارجي، فصار معجزة كسائر المعجزات[1]، وأصحاب هذا الرأي يرون أن العرب لم تعجزهم القدرة البيانية ولكن أعجزهم القَدَر الذي لا يغالب، وقد تصدى علماء أهل السنة لهذا القول وردوه بأدلة شافية، ومن بين هؤلاء الخطَّابي، الذي أورد رأي القائلين بالصرفة ثم رده، فقال: «وذهب قومٌ إلى أن العلة في إعجازه الصرفة، أي صرف الهمم عن المعارضة، وإن كانت مقدوراً عليها، وغير معجزة عنها، إلا أن العائق من حيث كان أمراً خارجاً عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات»[2].

ثم أبطل هذا الرأي بقوله: إن دلالة الآية تشهد بخلافه، وهي قوله

---

(1) البرهان: 2/ 93.

(2) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص22.

سبحانه وتعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

وأشار في ذلك إلى أمر طريقه التكلف والاجتهاد، وسبيله التأهب والاحتشاد، والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة، فدل على أن المراد غيرها»[1].

ويرد الباقلاني القول بالصرفة في كتابه إعجاز القرآن، فيقول: «ومما يبطل ما ذكروه من القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة، وأنها منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزاً، وإنما يكون المنع معجزاً، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه»[2].

وتصدى ابن عطية للرد على المعتقدين بالصرفة عندما عدد وجوه إعجاز القرآن وحددها في حسن نظمه وصحة معانيه وفصاحة ألفاظه، وأشار إلى مسألة الإحاطة وأنها مختصة بالله تعالى، والبشر معهم الجهل والذهول والنسيان، ثم قال: «فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة، وبهذا النظر يبطل قول من قال إن العرب كان في قدرتهم أن يأتوا بمثل القرآن، فلما جاء محمد ﷺ صرفوا عن ذلك وعجزوا عنه»[3].

ويورد ابن عطية دليلاً على فساد القول بالصرفة وهو يفسر آية التحدي من سورة يونس، فيقول: «والله قد أحاط بكل شيء علماً، فإذا قدر الله اللفظ في القرآن علم بالإحاطة اللفظة التي هي أليق بها في جميع كلام العرب، ونحن

---

(1) م. ن ـ ص23.

(2) إعجاز القرآن ـ ص79.

(3) المحرر الوجيز: 1/ 39.

نجد العربي ينقح القصيدة وهي الحوليات يبدل فيها ويقدم ويؤخر، ثم يدفع تلك القصيدة إلى أفصح منه، فيزيد في التنقيح، ومذهب أهل الصرفة مكسور بهذا الدليل، فما كان قط في العالم إلاّ من فيه تقصير سوى من يوحي إليه اللّه تعالى»[1].

فمبنى الدليل في هذا الرد أن اللجوء إلى الصرفة تقصير عن بلوغ أقصى حدود البلاغة، وهذا محال على اللّه تعالى ـ فقام الرد على أساس عقدي، وهو اتصاف اللّه تعالى بكمال صفة الكلام، كما كانت دعوى الصرفة قائمة على أساس عقدي أيضاً وهو أن كلام اللّه من صفات الأفعال، وليس من صفات الذات.

ويطرح ابن عطية سؤالاً وهو يرد الصرفة مفاده هل كانت العرب قادرة على الإتيان بمثل هذا القرآن قبل مجيء محمد ﷺ؟ ثم يجيب بقوله: «قال شداد يسمون أهل الصرفة، كانت قادرة وصرفت، وقال الجمهور لم تكن قط قادرة ولا في قدرة البشر أن يأتي بمثله؛ لأن البشر لا يفارقه النسيان والسهو والجهل، واللّه تعالى محيط علمه بكل شيء، فإذا ترتبت اللفظة في القرآن علم بالإحاطة اللفظة التي تصلح أن تليها ويحسن معها المعنى، وذلك متعذر في البشر»[2].

وقد سبقه إلى طرح هذا الدليل عبد القاهر الجرجاني في رسالته الشافية، حيث قال: «وذلك أنهم كانوا يروون أشعار الجاهلية وخطبهم، ويعرفون مقاديرهم في الفصاحة، فلو كانوا يرون فيما رووا مزية على القرآن أو رأوا قريباً منه لكانوا يدَّعون ذلك ويذكرونه، ولو ذكروه لذكر عنهم»[3] ويقول أبو المعالي

(1) م.ن: 9/ 45.
(2) م.ن: 15/ 246.
(3) الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص127 وما بعدها بتصرف.

الجويني في المعنى نفسه: «فإن قيل ما الذي يؤمنكم أن القرآن عورض، ثم كتم ما عورض به؟ قلنا هذا محال، إذ لو كان ذلك كذلك لظهر الأمر واشتهر، والخطب العظيم لا يخفى في مستقر العادة، والذي يعضد ما قلناه إن الكفرة من لدن رسول اللّه ﷺ إلى وقتنا باذلون كنه مجهودهم في أن ينكؤوا في الدين بأقصى الإمكان، فلو كانت المعارضة ممكنة غير متعذرة لاحتالوا فيها على كرور الدهور، وطول العصور، ولو خفيت معارضته لاستجَدَّ مثلها»[1].

التدرج في التحدي:

اختلف العلماء في ترتيب نزول آيات التحدي، وكان ذلك سبباً في اختلافهم في كيفية تدرج القرآن بالتحدي: أهو بالترقي من الأسهل إلى الأصعب، أم بالتدني من الأصعب إلى الأسهل؟

فذهب ابن عطية والمبرد[2] إلى أن التحدي بسورة وقع قبل التحدي بعشر سور، أي إنَّ آية سورة يونس وفيها التحدي بسورة واحدة قد نزلت قبل آية هود، التي تحداهم فيها بعشر سور مفتريات، وذكروا في تسويغ ذلك أنه تحداهم بسورة من مثله في البلاغة والاشتمال على الغيب والأحكام، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور مثله في النظم[3].

يقول ابن عطية في تفصيل ذلك، وهو يفسر آية التحدي بسورة هود: «وقع التحدي في هذه الآية بعشر؛ لأنه قيدها بالافتراء، فوسع عليها في القدرة

---

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص290.

(2) محمد بن يزيد عبد الأكبر المعروف بالمبرد أبو العباس أديب نحوي لغوي نسابة، توفي عام (285هـ) ـ إنباه الرواة 3/ 241، معجم المؤلفين 12/ 114.

(3) بينات المعجزة الخالدة ـ حسن ضياء الدين عتر ـ دار النصر ـ سوريا ـ ط1 ـ 1395هـ/ 1975م ـ ص158.

لتقوم الحجة غاية القيام إذ قد عجَّزهم في غير هذه الآية بسورة من مثله دون تقييد، فهذه مماثلة تامة في غيوب القرآن ومعانيه ونظمه ووعده ووعيده»[1].

فهو يرى أن القرآن قد تحداهم على أن يأتوا بسورة من مثله في المضمون والأسلوب، فلما عجزوا وسع عليهم بأن يأتوا بعشر سور قيدها بالافتراء، والمماثلة إنما تكون في النظم وحده، يقول: «وعجزوا في هذه الآية - يعني آية سورة هود - حين قيل لهم عارضوا القدر منه بعشر سور أمثاله في الغرض والتقدير واحد، واجعلوه مفترى لا يبقى لكم إلاّ نظمه، فهذه غاية التوسعة»[2].

وهذا الرأي قائم على أن الترقي في التحدي راجع إلى المضمون لا المقدار، فزادت مطالبتهم بعدد الآيات مع التخفيف عليهم في صحة المعاني.

وقد استند ابن عطية في رأيه هذا إلى أقوال بعض العلماء السابقين له، حيث قال «وقد اختلف الناس في هذا الموضوع، فقيل دعوا إلى السورة المماثلة في النظم والغيوب وغير ذلك من الأوصاف، وكان ذلك من تكليف ما لا يطاق، فلما عسر عليهم خفف بالدعوة إلى المفتريات»[3].

وإلى هذا الرأي ذهبت بنت الشاطىء حيث تقول في كتابها «الإعجاز البياني للقرآن» وبعد أن ألقى القرآن هذا التحدي العام في آية الإسراء التي نرى أنها أول آيات التحدي نزولاً نزلت بعدها آية يونس تتحداهم أن يأتوا بسورة واحدة، ثم تحدتهم آية هود التي نزلت بعد يونس مباشرة بأن يأتوا بعشر سور مفتريات، ثم تحداهم بأن يأتوا بحديث مثله في آية الطور»[4].

---

(1) المحور الوجيز: 9/ 115.
(2) م. ن: 9/ 115.
(3) م. ن: 10/ 344.
(4) الإعجاز البياني للقرآن - دار المعارف - القاهرة - ط2 - 1984م - ص67.

وذهب آخرون منهم الزمخشري وابن كثير وأبو حيان الأندلسي إلى أن آية هود والتحدي بعشر سور هو الذي نزل أولاً، يقول الزمخشري: «تحداهم أولاً بعشر سور، ثم بسورة واحدة، كما يقول المخاير في الخط لصاحبه: اكتب عشرة أسطر نحو ما أكتب، فإذا تبين له العجز عنه مثل خطه قال: قد اقتصرت منك على سطر واحد»[1].

ويقول أبو حيان «إنما تحداهم أولاً بعشر سور مفتريات قبل تحديهم بسورة، إذ كانت هذه السورة مكية والبقرة مدنية ويونس أيضاً مكية، ومقتضى التحدي بعشر أن يكون قبل طلب المعارضة بسورة»[2].

وقد أشار ابن عطية إلى أصحاب هذا الرأي بقوله: «وقال بعض الناس هذه يعني سورة هود ـ مقدمة في النزول على تلك يعني سورة يونس ـ ولا يصح أن يعجزوا عن واحدة فيكلفوا عشراً»[3]، ولكنه لم يعقب على هذا الرأي المشهور.

فهذا الفريق يرى حسبما ذهب إليه ابن عطية أن التكليفين سواء، وأن آية سورة يونس في تكليف سورة مترتبة على قولهم افتراه، وكذلك آية البقرة؛ لأن الريب يعني عندهم أن القرآن مفترى، وقد رد ابن عطية على هذا الرأي بقوله: «وقائل هذا القول لم يلحظ الفرق بين التكليفين في كمال المماثلة مرة، ووقوفها على النظم مرة»[4].

ويؤيد ابن عطية رأيه هذا بأن التكليف في آية البقرة إنما هو بسبب

(1) الكشاف: 2/ 261.
(2) البحر المحيط: 5/ 208.
(3) المحرر الوجيز: 9/ 115.
(4) م. ن: 9/ 116.

الريب، ولا يزيل الريب إلاّ العلم بأنهم لا يقدرون على المماثلة التامة، وفي هذه الآية إنما التكليف بسبب قولهم افتراه فكلفوا نحو ما قالوا، ولا يطرد هذا في آية يونس[1]. وأرى أن هذا يطرد في آية يونس أيضاً؛ لأن التحدي فيها مبني على قولهم افتراه.

ورأي ابن عطية هذا يوافق ما ذهب إليه القاضي عياض في كتابه (الشفا) حيث يقول: «وذلك أن المفترى أسهل، ووضع الباطل والمختلق على الاختيار أقرب، واللفظ إذا تبع المعنى الصحيح كان أصعب، ولهذا قيل فلان يكتب كما يقال له، وفلان يكتب كما يريد، وللأول على الثاني فضل، وبينهما شأن بعيد»[2].

وقد اعتمد بعض المفسرين المغاربة الذين جاؤوا بعد ابن عطية رأيه هذا في التدرج في التحدي، ومن بينهم ابن الزبير الغرناطي، حيث يقول: «لمَّا قيل هنا مفتريات فوسع عليهم، ناسبه التوسعة في العدد المطلوب؛ لأن الكلام المفترى أسهل فناسبه التوسعة، أما الوارد في سورة البقرة ويونس فلم يذكر لهم فيه أن يكون مفترى بل السابق من الاثنين المماثلة مطلقاً، فذلك أصعب وأشق عليهم مع عجزهم في كل حال، فوقع الطلب حيث التضييق بسورة واحدة، وحيث التوسعة بعشر»[3].

وأكثر علماء التفسير والبلاغة يرون أن القرآن تدرج بهم في التحدي حيث طالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة بعد أن أعجزهم بعشر سور، فالتدلي من أجل

(1) م.ن: 9/ 115.

(2) الشفا: 1/ 504.

(3) ملاك التأويل: 1/ 184.

إثبات عجزهم، والمراد إيقافهم على الشعور بعظمة الوحي وخرقه للعادة، إذ إن الإعجاز ليس فقط إثبات عجز الناس عن الإتيان بشيء مما تحداهم به القرآن، بل الغاية هي الوقوف على صحة هذا الكتاب، وأنه منزل من عند اللّه وعلى صدق المنزل عليه.

وقد عبر السيوطي في الإتقان عن رأي الجمهور في هذه المسألة، بحيث يكون التحدي وقع أولاً بمثل القرآن، ثم بعشر سور، ثم بسورة واحدة، ثم بقطع الأمل في المعارضة[1].

ويبدو ضعف رأي ابن عطية ومن وافقه في هذه القضية؛ لأن المنطق والواقع يؤيدان ما ذهب إليه الجمهور في الجمع بين آيات التحدي، وإمعان النظر في مثال الزمخشري المتقدم يظهر رجحان هذا الرأي.

وإذا وقع التحدي بأقل مقدار من أول الأمر، فلا فائدة بعد ذلك في إيراد التحدي بما هو أكبر مقداراً.

القدر المعجز من القرآن:

لقد أدى بحث العلماء في التدرج مع التحدي من حيث الكم إلى الاستفسار عن المقدار المعجز من القرآن، واختلفوا في ذلك، والجمهور على أنه مقدار أقصر سورة منه وهي سورة الكوثر، ودليلهم أنه ما دام القرآن الكريم قد تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله، فإن أقل ما يكون به التحدي هو سورة الكوثر.

يقول الباقلاني في توضيح ذلك: «الذي ذهب إليه عامة أصحابنا، وهو

---

(1) الإتقان: 4/ 4.

قول أبي الحسن الأشعري في كتبه إن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة، قصيرة كانت أو طويلة أو ما كان بقدرها، فإذا كانت الآية بقدر حروف السورة وإن كانت سورة الكوثر، فذلك معجز، ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقل من هذا القدر»[1].

ثم نجده يوجه قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: 34] بما يتناسب وهذا الرأي فيقول: «فليس بمخالف لهذا لأن الحديث التام لا تتحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة، وهذا ما يؤكد ما ذهب إليه أصحابنا ويؤيده»[2].

وذهب القاضي عياض إلى الرأي نفسه، وبين أن ما يقع به الإعجاز فيه عند الأئمة المحققين سورة كسورة الكوثر، أو آية في قدرها، وأضاف يقول: «وذهب بعضهم إلى أن كل آية منه كيف كانت معجزة، وزاد آخرون أن كل جملة منتظمة منه معجزة وإن كانت من كلمة أو كلمتين» ثم يرجح الرأي الأول فيقول: «والحق ما ذكرناه أولاً لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] فهو أقل ما تحداهم به مع ما يقصد هذا من نظر وتحقيق يطول بسطه»[3].

وكلام القاضي عياض يفيد اعتراض بعض الباحثين على رأي الجمهور، فقد ذكرت في هذه المسألة أقوال كثيرة: منها ما ذهب إليه ابن عطية وبرهان الدين البقاعي[4] إلى أن المطلوب في التحدي هو مماثلة القرآن في حسن النظم

---

(1) إعجاز القرآن ـ ص287.

(2) م. ن ـ ص287.

(3) الشفا: 1/ 735.

(4) هو إبراهيم بن عمر بن حسين الرباط مؤرخ أديب توفي بدمشق عام (885هـ). الأعلام: 1/ 50.

والبيان فحسب دون المغيبات والحكم والأحكام والوعد والوعيد والأمثال[1].

يقول ابن عطية في تحديد القدر المعجز من القرآن: «إنه ما جمع الجهتين إطراد النظم، وتحصيل المعاني، وتركيب الكثير منها في اللفظ القليل»[2]. فهو يرى أن القدر المعجز ما عبر عنه معنى تام، ولو كانت ألفاظه قليلة، فهو لا يتقيد برأي الجمهور في المسألة، وإنما العبرة عنده بتحصيل المعاني ولو بأقل الألفاظ.

ويبدو أن ابن عطية في ذلك متأثر برأي عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنما تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ»[3].

كما يرد ابن عطية رأي القائلين بأن كل آية من القرآن كيفما كانت معجزة، فيقول: «فأما مثل قوله تعالى: ﴿مُدْهَآمَّتَانِ﴾ [الرحمن: 64]. وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَظَرَ﴾ [المدثر: 21]. فلا يصح التحدي بالإتيان بمثله، لكن بانتظامه واتصاله يقع العجز عنه»[4].

وأَوْجَه الآراء في هذه المسألة أن مقدار المعجز إن صح أن له مقداراً هو مقدار ما يؤدي فكرة كاملة، فربما نقص عن مقدار سورة الكوثر كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]. وربما زاد عنها.

(1) البحر المحيط: 5/ 208.
(2) المحرر الوجيز: 9/ 46.
(3) دلائل الإعجاز ـ ص40.
(4) المحرر الوجيز: 9/ 46.

التحدي وعجز العرب عن المعارضة:

لقد قامت الأدلة القاطعة من شهادة التاريخ على أن العرب قد عجزوا عن معارضة القرآن، ولم يقف له أحد من البلغاء والفصحاء في وجه النبي ﷺ، وأنهم عدلوا عن ملاقاته ﷺ في ميدان البلاغة والفصاحة، فقابلوه في ساحات القتال، ولو كانوا يقدرون على معارضة القرآن وتحديه لما تركوا ذلك، والتجأوا إلى القتال، وهم يعلمون ما فيه من مشقة ومكابدة، يقول ابن عطية: «وفهمت العرب بخلوص فهمها في ميز الكلام ودريتها به ما لا نفهمه نحن ولا كل من خالطته حضارة، ففهموا العجز عنه ضرورة ومشاهدة، وعلمه الناس بعدهم استدلالاً ونظراً، ولكل حصل علم قطعي، لكن ليس في مرتبة واحدة»[1].

فابن عطية يرى أن العرب زمن البعثة كانوا بفطرتهم السليمة قادرين على تذوق بلاغة القرآن، والوقوف على إعجازه أكثر مما يعرفه من جاء بعدهم، وهو لم يسبق لهذا القول بل قال به سابقوه ولاحقوه، فهذا ابن خلدون يرى أن العرب زمن النبوة كانوا أعلى مقاماً، وأفصح لساناً ممن جاؤوا بعدهم[2]. وقد تأثر بهذا الرأي من المحدثين محمد عبد الله دراز حيث يقول: «ثم مضت القرون، وورث اللغة عن أهلها الوارثون، غير أن هؤلاء الذين جاؤوا من بعد كانوا أشد عجزاً، وأقل طمعاً في هذا المطلب العزيز، فكانت شهادتهم على أنفسهم مضافة إلى شهادة التاريخ على أسلافهم»[3].

ولكن نعيم الحمصي لا يقر ابن عطية على هذا الرأي، يقول متحدثاً عن منهج ابن عطية في دراسة إعجاز القرآن: «ثم هو يرى أن العرب زمن النبوة

---

(1) م.ن: 10/ 343.

(2) مقدمة ابن خلدون ـ ص459.

(3) النبأ العظيم ـ محمد دراز ـ دار القلم ـ الكويت ـ 1977 ـ ص85.

كانوا أفصح ممن جاء بعدهم وأبين وأقدر على القول، وأعرف بجميله، وهذا ما لا أقره عليه»[1].

فلم يورد الباحث أدلة على ما ذهب إليه، واكتفى بهذه العبارة المبتورة، ولو أنه كلف نفسه عناء البحث، واطلع على ما أورده ابن عطية للتدليل على هذه الفكرة لما أوقع نفسه في هذا الموقف، فقد ضرب ابن عطية أمثلة على فصاحة العرب زمن النبوة فقال: «وفهم إعجاز القرآن أرباب الفصاحة الذين لهم غرائب في ميز الكلام، ألا ترى إلى فهم الفرزدق شعر جرير في شعر ذي الرمة في قوله»:

يـعـد الـنـاسـبـون إلـى تـمـيـم

وألا ترى إلى استدلال الأعرابي على البعث بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ﴾ [التكاثر: 2] فقال إن الزيارة تقتضي الانصراف[2].

ويرى ابن عطية أنه مع هذه الأفهام أقر العرب بالعجز، ولجأ المحاد[3] منهم إلى السيف، ورضي بالقتل والسبي وكشف الحرم، وهو ما كان يجد المندوحة عن ذلك بالمعارضة»[4].

ويقول القاضي عياض في تصوير عجزهم عن المعارضة «فما جلوا في ذلك خبيئة من بنات شفاههم، ولا أتوا بنطفة من معين مياههم، مع طول الأمد، وكثرة العدد، وتظاهر الوالد وما ولد»[5].

---

(1) فكرة إعجاز القرآن ـ ص94.
(2) انظر بقية الأدلة بالمحرر الوجيز: 10/ 343.
(3) اسم فاعل من حاد إذا عادى.
(4) المحرر الوجيز: 10/ 344.
(5) الشفا: 1/ 516.

ومعلوم ضرورة أن الإنسان جبل على الميل إلى الأسهل، وأنه لا ينتقل عنه إلى ما هو أصعب منه إلاّ إذا عجز عنه وفشل في مجاراته.

ثم يرسم ابن عطية صورة قيام الحجة بالقرآن على العرب فيقول: «إنه لما جاء محمد ﷺ، وقال فَأْتوا بسورة من مثله قال كل فصيح في نفسه وما بال هذا الكلام حتى لا آتي عليه، فلما تأمله وتدبره ميز منه ما ميز، وعرف كل فصيح بينه وبين نفسه أنه لا يقدر بشر على مثله، فصح عنده أنه من عند اللّه تعالى»[1] ويرجع ابن عطية عجز العرب عن المعارضة إلى أن «البشر مقصر ضرورة بالجهل والنسيان والغفلة وأنواع النقص، فإذا نظم كلمة خفي عنه للعلل السابقة أليق الكلام بها في المعنى»[2].

ويقول الإمام الباقلاني: «والذي يدل على أنهم كانوا عاجزين عن الإتيان بمثل القرآن أنه تحداهم حتى طال التحدي، وجعله دلالة على صدقه ونبوته»[3]، ويعني الباقلاني أن اللّه لم يأخذهم بالتحدي بغتة، ثم يقطع عليهم سبيل المعارضة، بل أفسح لهم المدة على ما يقرب من ربع قرن في عهده ﷺ، ويمتد التحدي ما امتدت الحياة.

ويرى ابن عطية أن موقف الذي تحداهم القرآن كان مختلفاً باختلاف نفوسهم: «فمنهم من آمن وأذعن، ومنهم من حسد وفر إلى القتال، ورضي بسفك الدماء عجزاً عن المعارضة»[4].

فهو يرى أنه ما من المعاندين المعاصرين لنزول القرآن وقد سمعوه من

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 39.

(2) م.ن: 10/ 342.

(3) إعجاز القرآن ـ ص68.

(4) المحرر الوجيز: 1/ 40.

المبلغ ﷺ إلا من استجمع قوته، وثقف كعوب قناته، ولكنه بهت حين سمع ما لم يسمعه من قبل، وأبصر الحجة في هذه المعجزة الخالدة، فمنهم من سجد للحق وأذعن، ومنهم من نكص على عقبيه واتبع هواه، ويضرب ابن عطية أمثلة لمن غلب عليه الحسد وغلبت عليه شقوته، فبعد أن أدرك إعجاز القرآن لم يذعن للحق كأبي جهل والوليد بن المغيرة وغيرهما.

ذكر السيوطي في الإتقان أن الحاكم أخرج عن ابن عباس قال جاء الوليد بن المغيرة إلى النبي ﷺ، فقرأ عليه القرآن، فكأنه رق له، فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه، فقال: يا عم إن قومك يريدون أن يجمعوا لك مالاً ليعطوكه لئلا تأتي محمداً لتعرض لما قاله، قال الوليد لقد علمت قريش أني من أكثرها مالاً، قال فقل فيه قولاً يبلغ قومك أنك كارهه، قال: وماذا أقول، فواللّه ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني ولا برجزه ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، واللّه ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، وواللّه إن لقوله الذي يقول لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وأنه لمثمر أعلاه مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه، وإنه ليحطم ما تحته، قال أبو جهل: لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر قال: هذا سحر يؤثر»[1]. فأنزل اللّه تعالى: ﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا﴾ [المدثر: 11] فالمحقق هو تأثر من سمع القرآن، وإبداء ما أحس به في قرارة نفسه من إعجاز هذا الكتاب، وإن غلبت عليه شقوته، فأنكر ذلك كفراً وعناداً.

وأشار ابن عطية إلى أنه من تمام وضوح المعجزة وصدقها أن تأتي من جنس ما اشتهر في زمن النبي لتكون الحجة على المعاندين أبلغ، ويكون عجزهم أظهر يقول: «فإن اللّه تعالى إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير

(1) الإتقان/ 1/ 5.

أبرع ما يكون في زمن النبي الذي أراد إظهاره، فكان السحر في مدة موسى قد انتهى نهايته، وكذلك الطب في زمن عيسى، والفصاحة في مدة محمد ﷺ»[1].

فهو يقصد أنه لا يكون هناك معنى للتحدي إلاّ إذا كان المتحدى ممن تمكن من جنس الشيء المتحدى به، وأن يكون متمكناً من المعارضة، هذان الشرطان لازما كل معجزة تحدى الأنبياء بها معانديهم، وكذلك القرآن خوطب به قوم تفقهوا في البيان حتى كان الصبي منهم يتكلم بما يعجز عنه رجل من أمة أخرى، وصرح القرآن بدعوتهم مراراً إلى معارضته، ولكنهم آثروا الامتناع.

فابن عطية يرى كما يرى غيره من العلماء المهتمين بقضية إعجاز القرآن أن فصحاء العرب ميزوا هذا القدر من القرآن، وأذعنوا له لصحة فطرتهم، وخلوص سليقتهم[2]. ويسوق ابن عطية في تفسيره شواهد لذلك، منها ما جاء عند تفسيره لآية السرقة في سورة المائدة، فقد ذكر أن أعرابياً استمع إلى رجل يقرأ قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38] فختمها القارىء والله غفور رحيم، فقال الأعرابي: ما هذا كلام فصيح إنه يقطع الأيدي نكالاً فراجع القارىء نفسه، وأدرك خطأه، عندها قال الأعرابي: ـ بخ ـ بخ عز فحكم فقطع[3].

ولئن بذل بعض العرب الأقحاح محاولات المعارضة فباؤوا بالخسران المبين، فإن ذلك دليل على الفرق الشاسع بين بلاغة القرآن والمستوى الذي يتسع له طوق البشر.

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 40.

(2) م.ن: 9/ 45.

(3) م.ن: 5/ 99.

ويسوق ما حكى أصحاب الكندي[1] قالوا له أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن، فاحتجب أياماً ثم خرج، فقال والله ما أقدر، ولا يطيق هذا أحد، إني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة، فنظرت فيها فإذا هو قد نطق بالوفاء ونهى عن النكث، وحلل تحليلاً عاماً ثم استثنى استثناءً بعد استثناء، ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين، ولا يقدر أن يأتي أحد بهذا إلاّ في أجلاد[2].

تفسيره لآيات التحدي:

كان الإعجاز قوة كامنة في القرآن الكريم، فأراد الله أن يظهرها، حتى يسطع دليلها في عقول السامعين، فيؤمن المهتدون وتقوم الحجة على المعاندين، فسلك لها سبيل التحدي، وكانت عقول العرب موطئة للتحدي في البيان، فكانوا يتسابقون ويظهر كل منهم منظومه ومنثوره بين السامعين، حتى أقاموا لذلك أسواقاً، وحكّموا بينهم فحول الشعراء، فكانوا يتدافعون بالتحدي المحدود على قدر طاقتهم البشرية، حتى تنزل القرآن ففاجأهم بقوته البيانية الخارقة التي انهزموا أمامها في أول محاولة هموا بها في تحدي هذه المعجزة الباقية، فترقى بهم في درجات التحدي حتى يسمعهم ويطمعهم، ثم أبكتهم وأخجلهم.

قال تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور 34]. ذهب ابن عطية إلى أن المماثلة المطلوبة منهم هي في النظم والرصف والإيجاز، والهاء

---

(1) هو يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي أبو يوسف فيلسوف العرب والإسلام في عصره، اشتهر بالطب والفلسفة والموسيقا والهندسة والفلك توفي سنة / 260هـ). الأعلام: 8/ 195.

(2) المحرر الوجيز: 5/ 10.

عائدة على القرآن، ـ وقرأ الجحدري ت128هـ[*] بحديث مثله بإضافة الحديث إلى مثل، فالهاء على هذا عائدة على محمد ﷺ[1]، ولم يرجح أياً من الرأيين، ولكن الرأي الأول أرجح.

وبعد أن تحداهم ليأتوا بمثل القرآن تدنى بهم من الأصعب إلى الأسهل، فتحداهم أن يعارضوه بعشر سور فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13]. ذهب ابن عطية إلى أن الافتراء أخص من الكذب، ولا يستعمل إلاّ فيما بهت به المرء وكابر وجاء بأمر عظيم منكر[2]. والافتراء يعني في اللغة الاختلاق والقطع كأن المرء يفريه من حديث أي يقطعه ويسمه سمة، فهو مشتق من فريت إذا قطعت.

وهو يرى أن اللّه قيد العشر بالافتراء؛ لأنهم ذكروا أن القرآن مفترى فدعاهم بعقب ذكر ذلك إلى الإتيان بعشر سور مفتريات، فقال: «عارضوا القدر منه بعشر أمثاله في التقدير، واجعلوه مفترى لا يبقى لكم إلا نظمه»[3] فهو يعتقد أن المماثلة المطلوبة في هذه الآية هي في النظم فقط، ويبرهن على أن المعارضة المطلوبة هي في حسن النظم وبديع الرصف دون غيرها من الوجوه الإعجازية الأخرى، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري حين طرح سؤالاً مفاده كيف يكون ما يأتون به مثله، وما يأتون به مفترى وهذا غير مفترى؟ ويجيب «معناه مثله في حسن البيان والنظم»[4].

(*) انظر ترجمته في غاية النهاية في طبقات القراء 1/ 349.

(1) المحرر الوجيز: 15/ 246.

(2) م.ن: 9/ 115.

(3) م.ن: 9/ 115.

(4) الكشاف: 2/ 261.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38]، بعد أن نفى قول من قال من قريش إن محمداً يفتري القرآن، وينسبه إلى اللّه تعالى، بقوله: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: 37]، ألحق ذلك بآية التحدي في سورة يونس التي تطلب منهم الإتيان بسورة واحدة من مثل هذا القرآن، وقد فسر ابن عطية معنى السورة بقوله: «مأخوذة من سورة البناء، وهي من القرآن القطعة التي لها مبدأ ومختتم»[1]. وقد فصل القول في معنى السورة واشتقاقها في مقدمة تفسيره.

وساق ابن عطية رأي جماعة من المفسرين الذين يرون أن التحدي في هذه الآية وقع بجهتي الإعجاز اللتين في القرآن، وهما الأسلوب والمضمون، ثم رد على هذا الرأي وخلص إلى نتيجة مفادها أن التحدي إنما وقع بالنظم والرصف فقال: «أما التحدي بالنظم فبين أيضاً أن البشر مقصر عن نظم القرآن إذ إن اللّه عز وجل قد أحاط بكل شيء علماً، فإذا قدر اللّه اللفظة في القرآن علم بالإحاطة اللفظة التي هي أليق بها في جميع كلام العرب في المعنى المقصود حتى كمل القرآن على هذا النظام الأول فالأول»[2].

ثم يرد ابن عطية على الطبري في إرجاع قوله تعالى: ﴿مِّثْلِهِۦ﴾ على المعنى، فيقول: «وخلطت فرق في قوله مثله من جهة اللسان، كقول الطبري ذلك على المعنى، ولو كان على اللفظ لقال مثلها، وهذا وهم بين لا يحتاج إليه»[3].

وقد قصر ابن عطية هنا حين امتنع عن الرد على الطبري في قوله لو كان على اللفظ لقال مثلها، وقد تجرد أبو حيان الأندلسي للرد على الطبري ومن

---

(1) المحرر الوجيز: 9/ 44.
(2) المحرر الوجيز: 9/ 45.
(3) م. ن: 9/ 46.

نحا نحوه، فذهب إلى أن الهاء في قوله ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ عائدة على القرآن، وهو قول أكثر المفسرين، أورد لتأييد رأيه أدلة منها أن الارتياب إنما جيء به منصباً على المنزل لا على المنزل عليه، وأنه قد جاء في نظير هذه الآية وهذا السياق آيات كثيرة مصرحة بأن المعنى هو القرآن وليس النبي ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ﴾، وقوله تعالى ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ أي مماثل للقرآن في نظمه ورصفه من البلاغة وصحة المعاني، والإخبار بقصص الأمم السابقة والمغيبات والحكم»[1].

وتكرر التحدي بالسورة الواحدة في موضع آخر وهو سورة البقرة وهي مدنية، ولعل من أسرار تكرار هذه الآية في البيئة المدنية زيادة في التحدي، فهو يعجز المنتسبين إلى مثل هذه البيئة المزودين بشيء من علوم أهل الكتاب كما أعجز من قبل أرباب الفصاحة والبيان من أهل مكة، فهو ليس تكراراً محضاً، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]. يفصل ابن عطية مظاهر التحدي في هذه الآية فيقول: «اختلف المتأولون على من يعود الضمير في قوله مثله، فقال جمهور العلماء هو عائد على القرآن، ثم اختلفوا فقال الأكثر من مثل نظمه ورصفه وفصاحة معانيه التي يعرفونها، ولا يعجزهم إلا التأليف الذي خص به القرآن وبه وقع الإعجاز على قول حذاق أهل النظر»[2].

وقال بعضهم من مثله في غيوبه وصدقه وقدمه، فالتحدي عند هؤلاء وقع بالكلام القديم والأول أبين[3].

---

(1) البحر المحيط 1/ 104.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 143.

(3) م.ن: 1/ 144.

فابن عطية يميل إلى القول بأنّ التحدي قائم على الإتيان بمثل القرآن بنظمه وفصاحته، ثم يفسر عود الضمير في قوله ﴿مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ فيقول: «قالت فرقة: هو عائد على محمد ﷺ، ثم اختلفوا فقالت طائفة: من أمي صادق مثله، وقالت طائفة أخرى من ساحر أو كاهن أو شاعر مثله كما تزعمون أيها الكفار»[1].

ويشعرنا ابن عطية ببعد هذا الرأي عن الصواب حين امتنع عن التعقيب عليه، ويذهب ابن الزبير الغرناطي في تفسير هذه الآية إلى وجهة غير التي حكاها ابن عطية، فيرى أن المراد إيراءتهم ما يرفع شكهم في نبوة محمد ﷺ، «فكأنه قد قيل إن شككتم في نبوته وتخصيصنا إياه بذلك، فلتأتوا برجل منكم غيره يصدر عنه أو يأتي بسورة واحدة من نمط ما سمعتم من محمد ﷺ»[2].

والذي ترتاح له النفس، ويقبله العقل أن الضمير يعود على القرآن الكريم، فإن السورة جزء من القرآن وليس جزءاً من النبي ﷺ، وتكون (من) في الآية للتبعيض، ويبرز ابن عطية فائدة التعقيب في هذه الآية بقوله: ﴿إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[3] فيقول: «إن كنتم صادقين فيما قلتم من أنكم تقدرون على المعارضة، ويؤيد هذا القول أنه قد حكى عنهم في آية أخرى: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: 31]. ويشير إلى فائدة قوله تعالى ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ بعد آية التحدي فيقول: «إثارة لهممهم، وتحريك لنفوسهم ليكون عجزهم بعد ذلك أبدع، وهو أيضاً من الغيوب التي أخبر بها القرآن قبل وقوعها»[4].

---

(1) م. ن: 1/ 144.

(2) ملاك التأويل: 1/ 183.

(3) المحرر الوجيز: 1/ 145.

(4) م. ن: 1/ 145.

وبلغ التحدي ذروته في المطالبة باجتماع الثقلين على صعيد واحد ليعارضوا القرآن، فالتحدي في آية سورة الإسراء محله الاجتماع والتآزر على المعارضة لا على المحاكاة في المقدار، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾ [الإسراء: 88]. قال ابن عطية في سبب نزول هذه الآية: إن جماعة من قريش قالت لرسول الله ﷺ يا محمد ألا جئتنا بآية غريبة غير هذا القرآن فإنا نقدر على المجيء بمثل هذا، فنزلت هذه الآية المصرحة بالتعجيز المعلمة بأن جميع الخلائق لو تعاونوا إنساً وجناً على ذلك لم يقدروا عليه»[1].

ويشير ابن عطية إلى رأيه في المماثلة المطلوبة، فيقول: «وكذلك التحدي بالعشر السور، والتحدي بالسورة الواحدة إنما وقع على حد واحد في النظم خاصة»[2]، فهو يرى أن الوجه الأصيل في إعجاز القرآن هو حسن النظم وبديع الرصف.

تفسير الآيات التي تصف القرآن بالكمال والإحكام:

هناك آيات تصف القرآن كله أو بعضه بتمام الكمال أو الحسن أو الخلو من الاختلاف، أو بأنه منزل ممن اتصف بكمال الصفات وهو الله تعالى، أو بكمال العلم إلى غير ذلك من الأوصاف الدالة على أنه موصوف بما يتصف به أحسن حديث يمكن أن يسمعه السامعون، ومنها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].

شرح ابن عطية مضمون هذه الآية بقوله: «هؤلاء المنافقون الطاعنون

(1) المحرر الوجيز: 10/ 342.
(2) م.ن: 10/ 344.

عليك الرافعون بغير برهان في صدر نبوتك ألا يرجعون إلى النصفة، وينظرون موضع الحجة.

ويتدبرون كلام اللّه تعالى، فتظهر لهم براهينه وتلوح أدلته»[1].

فهو يشير إلى أن الخطاب في هذه الآية موجه إلى المنافقين لا إلى كفار قريش، وذلك لأن السورة مدنية، ثم عرف بمواقع الحجة: أي لو كان القرآن من كلام البشر لدخله ما في كلام البشر من القصور، وظهر فيه من التناقض والتنافي الذي لا يمكن حصره، إذ ذلك موجود في كلام البشر، والقرآن منزه عنه؛ لأنه كلام المحيط بكل شيء علماً، وينقل عن المهدوي قوله: «فإن عرضت لأحد شبهة، وظن اختلافاً في شيء من كتاب اللّه، فالواجب أن يتهم نظره، ويسأل من هو أعلم منه»[2].

ثم نقل عن الزجاج أن المعنى لوجدوا فيما نخبرك به مما يبيتون اختلافاً، أي فإذ تخبرهم به على حد ما يقع، فذلك دليل أنه من عند اللّه غيب من الغيوب[3]، فابن عطية يخالف الزجّاج في هذا الرأي، ويرى أن وجه الإعجاز في هذه الآية هو رفع التناقض والخلو من التنافي، ويتعرض ابن عطية لمسألة عقدية مقترنه بقضية الإعجاز وهي كلام اللّه تعالى، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ﴾ [النساء: 166].

ويذهب إلى أن هذه الآية من أقوى متعلقات أهل السنة في إثبات علم اللّه

(1) م. ن: 4/ 187.
(2) المحرر الوجيز: 4/ 188.
(3) م. ن: 4/ 188.

تعالى خلافاً للمعتزلة الذين يقولون الله عالم بلا علم، «والمعنى عند أهل السنة أنزله وهو يعلم إنزاله ونزوله»، ومذهب المعتزلة في هذه الآية أنه أنزله مقترناً بعلمه، أي فيه علمه من غيوب وأوامر ونحو ذلك، فالعلم عبارة عن المعلومات التي في القرآن، كما في قول الخضر ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا ما نقص هذا العصفور من هذا البحر[1].

وقد عبر الزمخشري عن مذهب المعتزلة في تفسير هذه الآية، فقال: «أنزله متلبساً بعلمه الخاص الذي لا يعلمه غيره، وهو تأليفه على نظم وأسلوب يعجز عنه كل بليغ وصاحب بيان»[2] ولكن سياق الآية يجعل علم الله المتعلق بالقرآن لا يقتصر على النظم، بل يتعداه إلى إثبات صدق الرسالة لأن المقام يتحدث عن ثبوت الوحي للنبي ﷺ كما ثبت لغيره من الرسل، حيث قال الله قبلها: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾ [النساء: 163]، ونقل ابن عطية اختلاف السلف في قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6]. فقد اختلف الصحابة والتابعون في هذه الآية أهي محكمة أم منسوخة، فنقل ابن عطية عن الحسن أنها محكمة سنة إلى يوم القيامة، وساق رأياً لمجاهد والضحاك والسدي أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: 5]، وقال غيرهم هذه الآية إنما كان حكمها مدة الأربعة الأشهر التي ضربت لهم أجلاً[3]، ولم يرجح رأياً بعينه، لكن القرطبي من بعده قال إنه ليس بشيء، وأورد قصة دلت على أن الآية محكمة، فنقل عن سعيد بن جبير أن رجلاً من المشركين جاء إلى علي بن

---

(1) م.ن: 4/ 313.

(2) الكشاف: 1/ 584.

(3) المحرر الوجيز: 8/ 135.

أبي طالب وقال له: إن أراد الرجل منا أن يأتي محمداً بعد انقضاء الأربعة أشهر، فيسمع كلام الله، أو يأتيه بحاجة قتل، فقال علي بن أبي طالب: لا لأن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾، ثم عقب القرطبي على الحادثة بقوله: «وهذا هو الصحيح، والآية محكمة»[1].

وقد ذهب الباقلاني استناداً إلى هذه الآية أن الله تعالى جعل سماع القرآن حجة عليه بنفسه، فدل على أن منهم من يكون سماعه إياه حجة عليه.

ورد على اعتراض مفاده أنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون حال الفصحاء الذين كانوا في عصره ﷺ على طريقة واحدة في إسلامهم عند سماعه، ورد على هذا الاعتراض بأنه لا يجب ذلك؛ لأن صوارفهم كانت كثيرة: منها أنهم كانوا يشكون إما في إثبات الصانع أو في التوحيد أو في النبوة، فمن قلت شبهته وتأمل الحجة أسلم، ومن كثرت شبهه وأعرض عن تأمل الحجة كفر وعاند»[2].

وعند تفسير ابن عطية لمفتتح سورة هود وهو قوله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود: 1].

نقل عن الطبري أن بعض المتأولين حكى أن الإحكام بالأمر والنهي والتفصيل بالثواب والعقاب، ونقل عن آخرين «أحكمت عن الباطل وفصلت بالحلال والحرام، وبعد أن سرد جملة من الآراء كما هي طريقته في التفسير نجده يرد هذه الآراء برد جميل، حيث يقول: «ونحو هذا من التخصيص الذي

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 8/ 76.

(2) إعجاز القرآن ـ ص76.

هو صحيح المعنى، ولكن لا يقتضيه اللفظ[1]، والذي يقتضيه اللفظ في نظره أن الإحكام هو الإتقان والإجادة» يقول: «وبهذه الصفة كان القرآن في الأزل، ثم فُصِّل بتقطيعه وتنويع أحكامه وأوامره على محمد ﷺ في أزمنة مختلفة، فالإحكام صفة ذاتية، والتفصيل إنما هو بحسب من يفصَّل له والكتاب بأجمعه محكم مفصل»[2].

وبينما يوافق الزمخشري ابن عطية في معنى الإحكام والتفصيل، نجد أنه يخالفه في معنى (ثم) الواردة في الآية، ففي حين يذهب ابن عطية أنها على بابها يرى الزمخشري أنه ليس معناها التراخي في الوقت ولكن في الحال، كما تقول هي محكمة أحسن الإحكام، ثم مفصلة أحسن التفصيل[3].

ولقد تكررت في القرآن الكريم آيات تفيد أنه أنزله بعلم اللّه، وفيها تسليم للنبي ﷺ عما كان يشعر به من ألم وحسرة على عناد قومه، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: 14].

ويعرض ابن عطية في توجيه الخطاب في هذه الآية تأويلين: أحدهما أن تكون المخاطبة من النبي للكفار، أي فإن لم يستجب من تدعون إلى شيء من المعارضة، ولا قدر جميعكم عليها، فأذعنوا حينئذ، واعلموا أنه من عند اللّه.

أما التأويل الآخر فهو مخاطبة من اللّه تعالى للمؤمنين، والمعنى فإن لم يستجب الكفار إلى ما دعوا إليه من المعارضة، فاعلموا أن ذلك من عند اللّه.

ويرجح ابن عطية الرأي الثاني معضداً إِيّاه بقول مجاهد إن التعقيب في

---

(1) المحرر الوجيز: 9/ 102.

(2) المحرر الوجيز: 9/ 102.

(3) الكشاف: 2/ 258.

هذه الآية بقوله: «فهل أنتم مسلمون» يؤكده، فالخطاب لأصحاب محمد ﷺ[1].

ويشير ابن عطية إلى حذف جواب الشرط وتأويله بما يتمشى ومقتضى الحال، وذلك عند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: 31].

فينقل عن الفراء[2] وجماعة من المتأولين أنهم لا يؤمنون ولو نزل قرآن تسير به الجبال وتقطع به الأرض[3]، ويكون قوله ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا﴾ على هذا التأويل متعلقاً بقوله ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ﴾ [الرعد: 30].

أورد ابن عطية رأياً آخر مفاده أن جواب لو محذوف، ولكن ليس في هذا المعنى بل تقديره لكان هذا القرآن الذي يصنع هذا به، وتتضمن الآية على هذا التأويل تعظيم القرآن، ثم نجده يرجح هذا الرأي بقوله: «وهذا قول حسن يحرز فصاحة الآية»[4].

ورأى أن هذا التأويل الأخير يبين وجه الإعجاز البياني في الآية، وهو يشير إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21].

وقد سبقه إلى هذا الرأي ابن رشيق القيرواني، وسمى هذا النوع من

---

(1) المحرر الوجيز: 9/ 116.

(2) هو أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي المعروف بالفراء، وهو من أشهر تلاميذ الكسائي، وكان من الأوائل الذين درسوا التفسير والنحو، توفي عام (207هـ) ـ بغية الوعاة: 2/ 333.

(3) المحرر الوجيز: 10/ 42.

(4) م. ن: 10/ 42.

الحذف الاكتفاء، وقال إنه داخل في باب المجاز، واستدل بالآية السابقة وبقول أمرىء القيس:

فلو أنها نفس تموت سوية ولكنها نفس تساقط أنفسا[1]

وقدر الجواب لكان هذا القرآن[2].

وعند تفسير ابن عطية لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]، يتعرض لمعنى هذه الآية، فيورد رأياً ضعيفاً ينسبه لعبد اللّه بن عمر وابن مسعود ومجاهد وابن جبير، ومفاده أن السبع المثاني هي السبع الطوال، ثم يسوق رأياً لأبي العالية يرد فيه هذا القول بدليل تاريخي، وهو أن نزول هذه الآية قد سبق نزول أي سورة من السبع الطوال[3].

وبالرجوع إلى المصنفات التي اهتمت بعلوم القرآن[4] يتبين رجاحة الرأي الذي قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن عباس، وهو أن المراد بالسبع المثاني هنا هي آيات الحمد، فالمعروف أن سورة الحجر التي منها هذه الآية هي سورة مكية، وأن السبع الطوال هي سور مدنية، وهذا هو الذي يدعم رأي أبي العالية، ويضعف أصحاب الرأي الأول.

ويستشهد ابن عطية على صحة الرأي الأخير، وهو أن المراد بالسبع المثاني هي سورة الفاتحة بحديث أُبَيٍّ بن كعب ونصه: «قال أُبَيٌّ قال رسول اللّه ﷺ ألا أعلمك يا أُبَيُّ سورة لم تنزل في التوراة والإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها، قلت: بلى ـ قال: إني لأرجو ألاّ تخرج من ذلك

---

(1) ديوان امرئ القيس ـ ص118. وهو من البحر الطويل.

(2) العمدة: 1/ 251.

(3) المحرر الوجيز: 10/ 150.

(4) انظر تفصيل ذلك في الاتقان: 1/ 22 وما بعدها.

الباب حتى تعلمها، فقام رسول اللّه ﷺ وقمت معه، ويدي في يده، وجعلت أبطىء في المشي مخافة أن أخرج، فلما دنوت من باب المسجد قلت: يا رسول اللّه السورة التي وعدتنيها، فقال: كيف تقرأ إذا قمت إلى الصلاة، قال: فقرأت الحمد للّه رب العالمين ـ حتى كملت فاتحة الكتاب، فقال: هي هي، وهي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيت(1).

وقد اختلف المفسرون في سر تسميتها بالسبع المثاني، فقال ابن عباس: سميت بذلك لأن اللّه تعالى استثناها لهذه الأمة ولم يعطها لغيرها، وذهب الزجّاج إلى أنها سميت بذلك لأنه يثني قارئها بها على اللّه تعالى، وفي هذا القول من جهة التصريف نظر، ورأي ابن عطية وأكثر المفسرين أنها سميت بذلك لأنها تثنى في كل ركعة(2).

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103]. نقل ابن عطية اختلاف العلماء في اسم هذا الغلام الأعجمي، قال ابن عباس كان في مكة غلام أعجمي لبعض قريش يقال له بلعام، فكان رسول اللّه ﷺ يكلمه ويعلمه الإسلام، فقالت قريش هذا يعلم محمد من جهة الأعاجم، فنزلت الآية بسببه، وقال عكرمة وسفيان الثوري: كان اسم الغلام يعيش، وقال عبد اللّه بن مسلم الحضرمي: كان بمكة غلامان أحدهما اسمه جبر والآخر يسار، وكانا يقرآن بالرومية، وكان رسول اللّه ﷺ يجلس إليهما، فقالت قريش ذلك، ونقل عن الضحاك أنه إشارة إلى سلمان الفارسي ـ ثم رد ابن عطية هذا الرأي بقوله: وهذا ضعيف؛ لأن

---

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب التفسير: 3/ 97 ونسب البخاري الحديث لسعيد ابن المعلى وليس لأُبيّ كما ورد في المحرر الوجيز.

(2) المحرر الوجيز: 10/ 149.

سلمان إنما أسلم بعد الهجرة بمدة[1]، ومن المعروف أن هذه السورة مكية إلاّ ما نبه عليه أنه مدني.

واختلف في معنى اللسان الوارد في الآية، فقيل يقصد باللسان هنا الجارحة، ويكون التقدير على حذف مضاف، أي وهذا سرد لسان، أو نطق لسان، وقد ورد اللسان في كلام العرب بمعنى الخبر، ومنه قول الأعشى:

إني أتتني لسان غير كاذبة[2].

لكن الرأي الذي مال إليه ابن عطية هو أن اللسان بمعنى اللغة[3]، ويكون معنى الآية: إن هذا ذو بيان وفصاحة رداً لقولهم، وإبطالاً لطعنهم.

وقد اقتصر الزمخشري في الكشاف[4]، على هذا الرأي الأخير، ولم يورد غيره، وربما كان ذلك لرجاحة هذا الرأي عنده، وضعف ما عداه.

وهذه الآية تصور حيرة المشركين وترددهم. وعجزهم عن مجاراة القرآن، حتى صاروا يطعنون فيه وفي المنزل عليه بأي مطعن، ولو كان بعيداً عن الواقع، ولا يقبله العقل السليم، فإنه من الغرابة أن يعلم الأعجمي العربي لغته.

وعند تفسير ابن عطية لمفتتح سورة الكهف، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾ [الكهف: 1] نقل اختلاف المفسرين في معنى قوله ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾ فروي عن ابن عباس أنه لم يجعله مخلوقاً،

---

(1) م.ن: 10/ 231.
(2) هذا البيت من البحر البسيط.
(3) المحرر الوجيز: 10 / 232.
(4) الكشاف: 2/ 429.

لكن ابن عطية يرى أن هذا القول يعم هذا وجميع ما ذكر الناس من أنه لا تناقض فيه ولا خلل ولا اختلاف[1].

وقد وافق الزمخشري ابن عطية في هذا الرأي، وربما كان ذلك من توارد الخواطر، فقال في الكشاف «المراد نفي الاختلاف والتناقض عن معانيه»[2].

وهذا الرأي الذي أجمع عليه المفسران له قيمة كبيرة؛ لأن عدم العوج يعني الاستقامة، والاستقامة تكون في اللفظ بأن جاء نظمه في أعلى مراتب البيان، وتكون في المعنى بأن جاءت معانيه صحيحة لا لبس فيها ولا اضطراب، وهذه الآية شبيهة بقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: 28]. أما تأويل ابن عباس بأن عدم العوج يعني أنه ليس مخلوقاً فهو تأويل بعيد، لأن اللفظ يعم أكثر من ذلك، وإن تمسك بهذا الرأي بعض أهل السنة ليدفعوا به حجة المعتزلة القائلين بذلك.

ويفسر ابن عطية معنى المتشابه في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الزمر: 23]. فيرى أن التشابه يعني أنه مستوٍ لا تناقض فيه ولا تراجع، بل يشبه بعضه بعضاً في رصف اللفظ ووثاقة البراهين وشرف المعاني، إذ هي اليقين في العقائد في اللّه تعالى وصفاته وأفعاله وشرعه»[3].

أما معنى المثاني فيروى عن ابن عباس أنه مثنى الأمر مراراً، لكن ابن عطية لا يقبل هذا التخصيص، ويذهب إلى أن موضع التثنية للقصص والأقضية

---

(1) المحرر الوجيز: 10/ 362.

(2) الكشاف: 2/ 471.

(3) المحرر الوجيز: 14/ 77.

والمواعظ، ومع ذلك لا تمل ولا يعرضها ما يعرض الحديث المعاد[1].

وهذا الرأي أولى بالقبول، وقد عده بعض المفسرين وجهاً من وجوه إعجاز القرآن، فإن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه على الرغم من تكرار القصص والمواعظ والأوامر والنواهي، وقد أشار ابن جزي إلى هذا الوجه من وجوه الإعجاز عند سرده لهذه الوجوه في مقدمة تفسيره[2].

ثم فسر ابن عطية القشعريرة بأنها عبارة عن وقف شعر الإنسان عندما يداخله خوف ولين قلب عند سماع موعظة أو زجر أو قرآن ونحوه، وهذه علامة وقوع المعنى المخشع في قلب السامع، وحكت السيدة أسماء بنت أبي بكر أن أصحاب رسول اللّه ﷺ كانت تدمع أعينهم وتقشعر جلودهم عند سماع القرآن.

وأشار ابن عطية إلى أقوام إذا سمع أحدهم القرآن خر مغشياً عليه، ونقل قول ابن عمر وقد رأى ساقطاً عند سماع القرآن فقال: «انا لنخشى اللّه وما نسقط، هؤلاء يدخل الشيطان في جوف أحدهم»[3].

فالخشوع محله القلب، وهو يعني حضور القلب وسكون الجوارح، أما هذه الحركات التصويرية التي يرسمها بعض المرائين فليست دالة على خشوعهم، وإنما هي علامة على تمكن الشيطان من قلوبهم، وقد نقل عن ابن سيرين قوله: «بيننا وبين هؤلاء الذين يصرعون عند قراءة القرآن أن يجعل أحدهم على حائط باسطاً رجليه، ثم يقرأ القرآن كله، فإن رمى نفسه فهو صادق، ولا إخاله يفعل ذلك».

---

(1) م.ن: 14/ 77.

(2) التسهيل لعلوم التنزيل ـ ص881.

(3) المحرر الوجيز: 14/ 77.

ويتعرض ابن عطية لتفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: 42]. يشير إلى أن اللّه تعالى وصف كتابه بالعزة لأنه بصحة معانيه ممتنع الطعن فيه والازراء عليه، وهو محفوظ من اللّه تعالى، فليس فيما تقدمه من الكتب ما يبطل شيئاً منه، وليس يأتي بعده من نظر ناظر وفكرة عاقل ما يبطل أشياء منه، أي لا يأتيه الباطل من جهة من الجهات[1].

رأيه في الحروف المقطعة:

تعد الحروف المقطعة في أوائل بعض السور وجهاً من وجوه الإعجاز البلاغي؛ لأن بعض العلماء يذهبون إلى أنها تعني الإشارة إلى حروف هجائية أعلم اللّه بها العرب حين تحداهم بالقرآن أنه مؤتلف من هذه الحروف التي منها بنى العرب كلامهم، ليكون عجزهم بعد ذلك أبلغ في الحجة عليهم، إذ لم يخرج القرآن من معهود كلامهم، ولا سيّما أنّ أكثرها صدر في مدح القرآن أو القلم أو صفة من صفات اللّه.

ويبدي ابن عطية اهتماماً كبيراً بتفسير هذه الحروف وتأويلها، وينقل عن السلف أنهم اختلفوا فيها على قولين:

قول ذهب إليه الشعبي عامر بن شراحبيل وسفيان الثوري وجماعة من المحدثين، «وهي أنها سر اللّه في القرآن، وهي من المتشابه الذي انفرد اللّه بعلمه، ولا يجب أن يتكلم فيها، ولكن يؤمن بها وتمر كما جاءت»[2].

وقد قال بهذا الرأي أبو بكر الأنباري، ونقل عن الربيع بن خثيم قوله:

---

(1) م.ن: 14/ 192.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 94.

«إن اللّه تعالى أنزل هذا القرآن، فاستأثر منه بعلم ما شاء، وأطلعكم على ما شاء، فأما ما استأثر به لنفسه فلستم بنائليه فلا تسألوا عنه، وأما الذي أطلعكم عليه فهو الذي تسألون عنه وتخبرون به، وما بكل القرآن تعلمون».

ثم عقب الأنباري بقوله: «فهذا يوضح أن حروفاً من القرآن سترت معانيها عن جميع العالم اختباراً من اللّه عزَّ وجلَّ وامتحاناً، فمن آمن بها أثيب وسعد ومن كفر وشك أثم وبعد»[1].

ولكن هذا الرأي مردود؛ لأن من يتأولها ويفسر معناها يؤمن بها، بل إن إيمانه بها أكثر من التوقف عن الخوض في معانيها.

أما القول الثاني، فقد ذهب الجمهور من العلماء إلى أنه يجب أن يتكلم في الحروف المقطعة، وتلتمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تتخرج منها، وينتصر ابن عطية لرأي الجمهور، ويرى أن هذه الحروف تحمل أسراراً يجب التعرف عليها، والبحث عن معانيها، فقال: والصواب ما قاله الجمهور أن تفسر هذه الحروف ويلتمس لها التأويل»[2].

ويبرز سبب ميله لرأي الجمهور بأن العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة نظماً لها ووضعاً بدل الكلمات ـ التي الحروف منها ـ كقول الشاعر:

«قلنا لها قفي فقالت قاف»[3] أراد: قالت وقفت.

ثم يعقب بقوله: «والشواهد في هذا كثيرة، فليس كونها في القرآن مما

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 154

(2) المحرر الوجيز: 1/ 96.

(3) هذا من رجز للوليد بن المغيرة عامل عثمان بن عفان رضي اللّه عنه وتمامه «لا تحسبنا قد نسينا الإيجاف».

تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان من معهود كلام العرب أن يطلب تأويله ويلتمس وجهه»[1].

ويرجح ابن عرفة رأي ابن عطية والجمهور، ويعضده برأي نقله عن الفخر الرازي في المحصول، حيث يقول: «لا يجوز أن يتكلم اللّه ورسوله بشيء ولا يعنون به شيئاً. . .، أحدهما أن التكلُّم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص، والنقص على اللّه محال، وثانيهما أن اللّه تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً، وذلك لا يحصل في ما لا يفهم معناه»[2].

وبعد أن يثبت ابن عطية رجاحة الرأي القائل بالتأويل لهذه الحروف المقطعة يفصل وجوه التأويل التي ذكرها العلماء قبله، فينقل عن علي بن أبي طالب أنها اسم اللّه الأعظم، إلا أنا لا نعرف تأليفه منها، بينما يرى ابن عباس أنها أسماء اللّه أقسم بها، فهي عنده حروف تدل على أنا اللّه أعلم أنا اللّه أرى أنا اللّه أفصل، فالألف في قوله (ألم) تؤدي عن معنى أنا، واللام تؤدي عن اسم اللّه، والميم تؤدي عن معنى أعلم، وقد اختار هذا الرأي الزجَّاج وقال: «أذهب إلى أن كل حرف منها يؤدي عن معنى، خاصة وأن العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة نظماً لها ووضعاً بدل الكلمات»[3].

ويذهب زيد بن أسلم[4] إلى أنها أسماء للسور، ويرى قتادة أنها أسماء للقرآن كالفرقان والذكر، ويذهب مجاهد إلى أنها فواتح للسور، ويفسر ابن

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 97.

(2) تفسير ابن عرفة: 1/ 109.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 155.

(4) زيد بن أسلم العدوي أبو عبد اللّه العمري المدني الفقيه، له تفسير يرويه عنه ولده عبد الرحمن، توفي عام (136هـ) ـ طبقات المفسرين للداودي: 1/ 182.

عطية كونها فواتح للسور بقوله: «كما يقولون في الإنشاد بشهير القصائد «بل ولا بل».

وينقل ابن عطية تأويل قطرب[1] لهذه الحروف بأنها إشارة إلى حروف المعجم، كأنه يقول للعرب إنما تحديتكم بنظم من هذه الحروف التي عرفتم فقوله «ألم» بمنزلة قولك ا ب ت ث لتدل بها على التسعة والعشرين حرفاً[2]، وممن قال بهذا الرأي أيضاً الفرَّاء[3]، وإلى مثل هذا أشار البيضاوي في تفسيره[4].

وينقل ابن عطية عن آخرين أنها أمارة قد كان اللّه تعالى جعلها لأهل الكتاب أنه سَيُنَزِّل على محمد كتاباً في أول سورة منه حروف مقطعة.

ويتأثر سعيد بن جبير برأي ابن عباس، فيذهب إلى أنها حروف كل واحد منها إما أن يكون اسماً من أسماء اللّه تعالى، وإما من نعمة من نعمه، وإما من اسم ملك من ملائكته أو نبي من أنبيائه[5].

وتأول قوم هذه الحروف تأويلاً فيه بعد وتكلف، فذهبوا إلى أنه روي أن المشركين لما أعرضوا عن سماع القرآن بمكة نزلت ليستغربوها، فيفتحوا لها أسماعهم فيسمعوا القرآن بعدها، فتجب عليهم الحجة، فقد روي أن

---

(1) هو محمد بن المستنير بن أحمد البصري المعروف بقطرب (أبو علي)، لغوي نحوي، أخذ النحو عن سيبويه، من تصانيفه معاني القرآن، والرد على الملحدين في متشابه القرآن توفي سنة (206هـ) ـ بغية الوعاة: 1/ 242.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 95.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 155.

(4) تفسير البيضاوي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1982: 1/ 7.

(5) المحرر الوجيز: 1/ 96.

المشركين لما أعرضوا عن سماع القرآن، وقالوا: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْءَانِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ [فصلت: 26] نزلت ليستغربوها، فيفتحوا لها أسماعهم وتلزمهم الحجة[1].

وهذا الرأي فيه نظر، فإن بلاغة القرآن وفصاحته قد بهرت كفار قريش حتى صار كبراؤهم يتسللون ليلاً لسماعه من النبي ﷺ، كما أن اللّه تعالى نبه نبيه عليه السلام إنْ استجاره أحد من المشركين أن يجيره حتى يسمع القرآن، فدل على أن سماعه حجة على من سمعه، وتلك أدلة تقلل من قيمة هذه الرواية.

وقال قوم هي حساب أبي جاد[*]، لتدل على مدة ملة محمد ﷺ، وقد ذكر عبد الرحمن السهيلي ت581هـ في الروض الأنف حديثاً استخرج منه المدة من أوائل السور، وأسقط المتكرر من الحروف[2]، سنعرض له بالتفصيل عند الحديث عن جهود علماء السيرة في دراسة إعجاز القرآن، وقد أنكر ابن عرفة قول السهيلي هذا وقال:

«هذا غير صحيح» وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ﴾ [الأعراف: 187][3] وأضاف القرطبي رأياً آخر نقله عن محمد بن علي الترمذي، وهو أن اللّه تعالى أودع جميع ما في تلك السور من الأحكام والقصص في الحروف التي ذكرها في أول السورة، ولا يعرف ذلك إلا نبيّ أو وليّ، ثم بين ذلك في جميع السور ليفقه الناس[4].

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 96، الجامع لأحكام القرآن: 1/ 155.

(*) دلالة الحروف الأبجدية على الأعداد عوضاً عن الأرقام قبل أن تستخدم الأرقام.

(2) الروض الأنف: 2/ 35 وما بعدها.

(3) تفسير ابن عرفة خ10110ق 148 و.

(4) الجامع لأحكام القرآن 1/ 156.

وهذا الرأي أيضاً لا يستقيم؛ لأن الحروف المقطعة ليست مطردة في كل سورة من سور القرآن، فماذا نقول عن السور التي خلت فواتحها من هذه الحروف المقطعة؟.

ويبدو ضعف الآراء السابقة كلها على تفاوت في مقدار الضعف، ومرجع ذلك أنه لا يوجد أثر صحيح عن النبي ﷺ يوضح معناها، كما أنه لا توجد آيات محكمة تكون قاعدة يرجع إليها في تأويل هذا الحروف.

وقد استغلها كثير من الباطنية في التأويل لإثبات رموز لهم في أعداد يقدسونها، فقاموا بإحصائيات متكلفة لتلك الحروف، وعقدوا بينها وبين كلمات وحروف السور الواردة فيها نسباً استخرجوا منها الأعداد التي ترمز إلى عدد أئمتهم، أو عدد أصولهم كالعدد سبعة، أو العدد اثني عشر، أو العدد تسعة عشر، وغير ذلك من التخمينات، وكذلك فعل بعض المتصوفة المغالين.

ولكن يرجح الرأي القائل بأنها إشعار بإعجاز القرآن، ووجه الدلالة على ذلك كأن الله تعالى يقول للعرب: ائتوا بقرآن مثل هذا من جنس الحروف التي تتكلمون بها، كما أن فيها تنبيهاً على عروبة لغة القرآن، فهي بمنزلة الشعار لهذه اللغة القرآنية، وكذلك فيها إشارة إلى صدق رسالة النبي ﷺ.

ومع تلك الدلالات التي قد تكون مرادة في كلام الله وقد لا تكون، يبقى لهذه الحروف سر عظيم قد يكشف الله عنه وقد لا يكشف.

ولكننا نحس ونحن نقرؤها في مفتتح سورها بأن لها وقعاً روحياً جميلاً يتناسق مع ما بعدها من الكلام، مع نفس السورة وأجراسها ومعانيها ومقاصدها، وإعجاز القرآن لاتحده العقول، ولا تحصره العصور.

وتبرز خصائص منهج ابن عطية من خلال تفسيره للآيات السابقة، التي

يغلب عليها حقيقة عرض المرويات، ونقد بعضها وتوليد الآراء بناء على تلك المرويات، فرأيه قائم على النقل بالمأثور.

ولابن عطية عناية واسعة بالتفسير المأثور من أقوال النبي ﷺ والصحابة والتابعين، كما اهتم باللغة وأكثر من إيراد الشواهد الأدبية، كما ركز في تفسيره على الصناعة النحوية، ولكن بدرجة تقل كثيراً عما فعل من بعده أبو حيان الأندلسي.

وقد أورد ابن عطية في مقدمة تفسيره فصولاً تحدث فيها عن القرآن وجمعه وضروب إعجازه، ومثل هذا العمل في زمن مبكر كعصر ابن عطية يعد سبقاً وتجاوباً لروح القرن الذي عاش فيه، والذي بدأت فيه الدراسات البلاغية تأخذ مكانها في دراسات علم التفسير.

وقد أولى مسألة إعجاز القرآن اهتماماً ملحوظاً، فخصص له فصلاً في مقدمة تفسيره، وأفاض الحديث فيها، وهو يفسر آيات التحدي، والآيات التي تصف القرآن بالحسن والكمال.

وهو يرى أن الوجه الأصيل في إعجاز القرآن هو نظمه وصحة معانيه وتوالي فصاحة ألفاظه، ويرد غيره من الوجوه التي ذكرها الباحثون قبله، كالتي تعزو إعجاز القرآن إلى صفة الكلام القديم، أو إلى سرده للغيوب، أو إلى الصرفة.

ويقدم ابن عطية الدليل على إعجاز القرآن، ويقرنه بمسألة الإحاطة، فيرى أن اللّه محيط بكل شيء علماً، فإذا قدر اللفظة علم بالإحاطة اللفظة المناسبة التي تلي سابقتها، وتندرج معها في سلك يبرز المعنى المقصود، والبشر مقصرون عن ذلك؛ لأن معهم الذهول والنسيان، وهذا الرأي يعبر

بوضوح عن تأثر ابن عطية بمنهج الخطابي والجرجاني في دراسة إعجاز القرآن.

ويميل ابن عطية إلى رأي الجمهور في الحروف المقطعة التي تقع في مفتتح بعض السور، فيذهب إلى أنه يجب أن يتكلم فيها، وتلتمس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تقتبس منها، وهذا يتسق مع رأيه في مقدمة تفسيره من الدعوة إلى التفسير بالرأي والجرأة عليه، بشرط أن يكون هذا الاجتهاد مبنياً على العلم والنظر.

وعند الموازنة بين تفسيري الزمخشري وابن عطية في مجال الإعجاز والبلاغة القرآنية يتضح أن ابن عطية لم يفد من الزمخشري، ولا بنى تفسيره عليه؛ لأنهما كانا متعاصرين، ولم تثبت المصادر التاريخية أنهما التقيا، ولم يكن الفرق بينهما في الوفاة سوى ثلاث سنوات فقط سبق بها الزمخشري ابن عطية[1].

يقول الفاضل بن عاشور: «في الزمن الذي ألف فيه الزمخشري تفسيره كان ابن عطية مكتمل الرشد تام التكوين العلمي شهير المنزلة، فلا يمكن أن يفرض أنه تخرج بالزمخشري، أو بنى على تفسيره»[2].

وعزز هذا الرأي ابن الأبَّار عند ترجمته لابن عطية، فذهب إلى أنه كان في آخر دولة المرابطين كثير الخروج للغزو مع جيوشهم، وذلك يرجح أنه ألف تفسيره قبل هذا الدور الأخير من حياة ابن عطية[3].

كما أفاد ابن الأبَّار بشأن تفسير ابن عطية أن الناس كتبوه كثيراً، وسمعوه

(1) كانت وفاة الزمخشري عام 538هـ ووفاة ابن عطية على الأصح 541هـ.

(2) التفسير ورجاله ـ ص75.

(3) إذا كان تاريخ وفاته عين تاريخ انتهاء دولة المرابطين بالأندلس.

منه وأخذوه عنه، وذلك يقتضي مدة طويلة من حياة مضت بعد تأليف هذا التفسير حصلت كثرة الرواة. لذلك نصل إلى نتيجة مفادها أن أحداً من المفسرَيْن لم يعتمد على الآخر، أو ينقل عنه، ولكننا نجزم أنهما اعتمدا على أصول مشتركة، واغترفا من منابع متحدة.

وابن عطية في تفسيره يبدو أشعري المذهب، فهو يهاجم فئتين من أهل الفرق بشكل خاص المجسمة والمعتزلة.

أما المجسمة فيبدو رده عليهم من خلال تأويله آيات الصفات تأويلاً ينفي عن الذات الإلهية فكرة التجسيم، ويرد تلك الصفات إلى التنزيه المطلق، أما المعتزلة فيرد عليهم قولهم بخلق القرآن، وكذلك قولهم بأن الصفات هي عين الذات.

ويبقى لتفسير ابن عطية أثر في جانب التفسير البياني، فهو على رأس مفسري المغاربة الذين عكفوا على إبراز الإعجاز القرآني من خلال تفسير الآيات القرآنية، وهو اتجاه ملحوظ في تفسيره، وإن لم يكن المقصد الأساسي من تأليف المحرر الوجيز.

القرطبي

نبغ في القرن السابع الهجري عدد من المفسرين كان من بينهم: أبو عبد اللّه محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي[1].

ولقد اكتنف الغموض حياة القرطبي، فلم تحدد كتب التراجم تاريخ ميلاده، ولم تشر إلى نشأته وأسرته، ويبدو أنه كان يعيش في أسرة متواضعة، وقد أشار إلى حادثة وفاة أبيه وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169] فقال: «العدو إذا أصبح قوماً في منازلهم ولم يعلموا به فقتل منهم فهل يكون حكمه حكم قتيل المعترك، أو حكم سائر الموتى؟ وهذه المسألة وقعت عندنا بقرطبة، أغار العدو صبيحة الثالث من رمضان المعظم سنة سبع وعشرين وستمائة والناس في أجرانهم على غفلة فقتل وأسر، وكان من جملة من قتل والدي رحمه اللّه، فسألت شيخنا المقرىء الأستاذ: أبا جعفر أحمد المعروف بابن حجة فقال:

(1) انظر ترجمته في نفخ الطيب: 2/ 210، طبقات المفسرين للسيوطي ـ ص92، وطبقات المفسرين للداودي: 2/ 69، وشجرة النور الزكية ـ ص197، والديباج المذهب: 2/ 308.

«غسله وصل عليه فإن أباك لم يقتل في المعترك بين الصفين»[1].

ويستفاد من هذا النص أن من بين شيوخه: أبا جعفر بن حجة. وقد ذكر الداودي أنه سمع من ابن رواج، ومن ابن الجميزي، والشيخ أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي، وأبي علي الحسن بن محمد البكري الحافظ وغيرهم[2].

ويعد القرطبي من الراحلين إلى المشرق، لكن كتب التراجم والطبقات لم تشر إلى الزمن الذي ترك فيه الأندلس وقدم إلى مصر، لكن يوجد في جامعه ما يفيد أنه كان بقرطبة وهو شاب مكتمل العقل حيث قال وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾ [الإسراء: 45] بعد أن سرد قصة أم جميل زوج أبي لهب مع رسول اللّه ﷺ قال: «ولقد اتفق لي ببلادنا الأندلس بحصن منثور من أعمال قرطبة مثل هذا، وذلك أني هربت من العدو وانحزت إلى ناحية عنه، فلم ألبث أن خرج في طلبي فارسان وأنا في فضاء من الأرض قاعد ليس يسترني عنهما شيء، وأنا أقرأ أول سورة يس وغير ذلك من القرآن، فعبرا عليّ. ثم رجعا من حيث جاءا وأحدهما يقول للآخر: هذا ديبلة يعنون شيطاناً، وأعمى اللّه عزَّ وجلَّ أبصارهم فلم يروني»[3].

وقد غادر أهل قرطبة مدينتهم عقب سقوطها، وكان من بينهم مفسرنا هذا وذلك عام 633هـ، ولكن المصادر لم تحدد وجهته، ثم ذكرت كتب التراجم أنه

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 4/ 272.

(2) طبقات المفسرين: 2/ 70.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 10/ 270.

تتلمذ على الشيخ أبي محمد عبد الوهاب بن رواج بالإسكندرية، الذي كانت وفاته سنة 648هـ[1]، وهذا يؤكد أنه قدم إلى الديار المصرية قبل هذا التاريخ. ومهما يكن فإنه يمكن القول: إن ثقافة القرطبي كانت مغربية، وإنه تعلم على الطريقة الأندلسية التي تجمع بين حفظ القرآن وتعلم العربية ورواية الشعر في آن واحد، وإنه أخذ العلم من منابع مغربية، وذلك لا ينفي كونه أخذ أيضاً عن بعض العلماء بالمشرق.

ولقد جمع القرطبي بين العلم والزهد، فكان عالماً ورعاً زاهداً في الحياة، قال عنه الداودي: «إنه كان من عباد الله الصالحين، والعلماء العارفين الورعين الزاهدين في الدنيا المشتغلين بما يعينهم في أمور الآخرة، فيما بين توجه وعبادة، وتصنيف، جمع في تفسير القرآن كتاباً في خمسة عشر مجلداً»[2].

وقال عنه الذهبي: «إمام متقن متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على إمامته وكثرة اطلاعه، ووفور فضله»[3].

وعلى الرغم من الحياة المفتقرة إلى الاستقرار التي عاشها القرطبي فإنه قد صنف في التفسير كتاباً جامعاً أثنى عليه المؤرخون والعلماء، وأبرزوا قيمته العلمية، فقال ابن فرحون: جمع القرطبي في تفسير القرآن كتاباً كبيراً، وهو من أَجَلِّ التفاسير وأعظمها نفعاً»[4].

---

(1) طبقات المفسرين للسيوطي ـ ص92.

(2) طبقات المفسرين: 2/ 70.

(3) م. ن: 2/ 70.

(4) الديباج المذهب ـ ابن فرحون ـ تحق محمد الأحمدي أبو النور ـ دار التراث ـ القاهرة ـ : 2/ 309.

وأوضح الداودي أن القرطبي جمع في تفسير القرآن كتاباً سماه «جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان» وهو من أَجَلِّ التفاسير وأعظمها نفعاً»[1].

ولم يقتصر القرطبي على التصنيف في التفسير وحده، بل ألف بعض الكتب منها كتابه «التذكرة في أمور الآخرة» وهو كتاب مطبوع متداول، وله كتاب «التذكار في أفضل الأذكار» مطبوع متداول، ومنها «الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى» و«شرح التقصي في الحديث النبوي». ويستفاد من سرد مصنفاته أنه يتجه إلى جانب التصوف والزهد وإن لم يظهر ذلك بوضوح في تفسيره. وكانت وفاته بمنية الخصيب[2] من الصعيد الأدنى سنة 671هـ[3].

نبذة عن منهجه في التفسير:

يلاحظ الباحث في تفسير القرطبي أنه تأثر تأثراً كبيراً من حيث المنهج بتفسير ابن عطية، ويظهر ذلك واضحاً في جمعه بين المنقول والمعقول، إلا أن القرطبي كان يتوسع أكثر في التفسير بالمأثور. فكان يطيل في توجيه الآراء المأثورة أكثر من ابن عطية، كما يلاحظ أنه كان مهتماً بتخريج أغلب الأحاديث النبوية التي أوردها في تفسيره، خلافاً لابن عطية الذي كان في كثير من المواضع يذكر الأحاديث دون تخريج لها.

وعلى غرار ما فعل ابن عطية حذا القرطبي حذوه، حيث افتتح تفسيره بمقدمة طويلة للتعريف بالقرآن، وبيان فضائله، وما جاء في إعرابه، والجرأة

(1) طبقات المفسرين: 2/ 70.

(2) مدينة المنيا الحالية وهي جنوب القاهرة 240ك.م.

(3) شجرة النور الزكية ـ ص197.

على تفسيره، وبيان أن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف.

ثم نجده يخصص مجالاً متسعاً في هذه المقدمة للحديث عن إعجاز القرآن، وشرائط المعجزة وحقيقتها.

وقد أشار ابن خلدون إلى تأثر القرطبي بمنهجية ابن عطية في التفسير فقال: «إن القرطبي تبع ابن عطية في طريقته في التفسير، وسار على منهاجه»[1]. ولقد كانت مسألة تأثر القرطبي بابن عطية مثار بحث عند المحدثين، فقد أشار إليها القصبي زلط عند دراسته منهج القرطبي في التفسير فقال: «وتأثُّر القرطبي بابن عطية من حيث المنهج مسلَّم به»[2].

ويجدر التنبيه هنا إلى أن القرطبي كان أحياناً ينقل عن ابن عطية دون تحقيق ولا توثيق، وتعد هذه من هنات تفسيره وخاصة أنه قطع عهداً على نفسه في مقدمة تفسيره أن ينسب كل قول إلى قائله، وكل رأي إلى صاحبه، فقال: «وشرطي في هذا الكتاب إضافة الأقوال إلى قائليها، والأحاديث إلى مصنفيها، فإنه يقال من بركة العلم أن يضاف القول إلى قائله»[3].

لكن المتأمل في الجامع لأحكام القرآن يلاحظ أن القرطبي لم يف بوعده هذا، فكان ينقل عن سابقيه موثقاً تارةً وناقلاً دون تحقيق تارة أخرى، وكان أكثر ما فعل ذلك مع ابن عطية.

ومن أمثلة نقله عن ابن عطية دون توثيق ما جاء في حديثه عن إعجاز

---

(1) مقدمة ابن خلدون ـ ص348.

(2) القرطبي ومنهجه في التفسير ـ ص456.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 3.

القرآن حيث قال: «وبهذا قامت الحجة على العرب إذ كانوا أرباب الفصاحة، ومظنة المعارضة، كما قامت الحجة في معجزة عيسى عليه السلام على الأطباء، ومعجزة موسى عليه السلام على السحرة، فإن اللّه سبحانه إنما جعل معجزات الأنبياء عليهم السلام بالوجه الشهير، أبرع ما يكون في زمان النبي الذي أراد إظهاره، فكان السحر في زمان موسى عليه السلام قد انتهى إلى غايته، وكذلك الطب في زمن عيسى عليه السلام، والفصاحة في زمن محمد ﷺ»[1]. وقد نقل هذا الكلام بنصه من تفسير ابن عطية[2] ولم ينسبه إليه.

ولقد جمع القرطبي في تفسيره بين المأثور والرأي، ودافع دفاعاً شديداً عن التفسير بالرأي مع محافظته على الضروري من المأثور، الذي كان يدعو إليه ويعده الأساس للتفسير حيث يقول: «والنقل والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير أولاً ليتقى به مواضع الغلط»[3].

ولقد تابع القرطبي ابن عطية في الاستعانة بالمأثور عن النبي ﷺ، فكان يقف عنده ويقتصر عليه في شرح اللفظ أو الآية ولا يتعداه إلى غيره من الآراء، ومن أمثلة ذلك: تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: 7 و8][4]. فقد فسر الحساب اليسير بأنه الذي لا مناقشة فيه، واستدل على ذلك بما روي عن النبي ﷺ من حديث عائشة، قال رسول الله ﷺ **«من حوسب يوم القيامة عذب»**، قالت فقلت: يا رسول اللّه، أليس اللّه قال: **«فأما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً»** فقال

---

(1) م.ن: 1/ 77، 78.

(2) انظر المحرر الوجيز: 1/ 40.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 34.

(4) م.ن: 19/ 272.

ليس ذلك الحساب، إنما العرض. من نوقش الحساب يوم القيامة عذب»[1].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26] يقول القرطبي[2]: «روي من حديث أنس قال: سئل رسول الله ﷺ عن قوله تعالى: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ قال: الذين أحسنوا العمل في الدنيا لهم الحسنى وهي الجنة، والزيادة النظر إلى وجه الله الكريم»[3].

ويعبر القرطبي عن استحسانه لهذا التأويل عن مذهب أهل السنة الذين يعتقدون رؤية الله يوم القيامة. ويخالف المعتزلة الذين ينفون ذلك رادين الأحاديث التي تقول بذلك، ومؤولين للنصوص القرآنية بما يتمشى ومذهبم العقدي.

ويبرز الزمخشري نزعته الاعتزالية في هذه المسألة حينما يفسر الزيادة الواردة في الآية بأنها ما يزيد عن المثوبة، وهي التفضل مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: 173] ثم يتهجم على مخالفيه بقوله: «زعمت المشبهة والمجبرة أن الزيادة النظر إلى وجه الله تعالى وجاءت بحديث مرفوع ثم ذكر الحديث»[4].

أما إذا كان الأمر يتعلق بآراء الصحابة والتابعين، فإن القرطبي لا يقف

---

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب تفسير القرآن ـ: 3/ 213 وورد الحديث برواية «من نوقش الحساب هلك» وصحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب صفة الجنة وصفة نعيمها ـ باب إثبات الحساب ـ 17/ 208.

(2) الجامع لأحكام القرآن ـ : 8/ 330.

(3) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الإيمان ـ باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم سبحانه وتعالى: 3/ 17.

(4) الكشاف: 2/ 234.

عندها بل يضيف إليها آراء بعض المفسرين مرجحاً رأياً بعينه أحياناً.

فالملاحظ «أنه كان يقرن أقوال الصحابة والتابعين بأقوال غيرهم من المفسرين، ثم يحاول الجمع بين هذه الآراء كلها إن أمكن»[1].

وعلى الرغم من اهتمام القرطبي الواضح بالمأثور فإنه يجيز التفسير بالرأي، ويفتح المجال لكل من يمتلك المواهب والقدرات على الفهم والاستنباط، ويبرهن على ذلك بآيات من كتاب الله، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] يقول: «دلت هذه الآية على وجوب التدبر في القرآن ليعرف معناه، فكان في هذا رد على فساد قول من قال لا يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبي ﷺ ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب، وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال، وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس»[2].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ مُبَـٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَـٰتِهِۦ﴾ [ص: 29] يقول: «وفي هذا دليل على وجوب معرفة معاني القرآن، ودليل على أن الترتيل أفضل من الهذ[3]، إذ لا يصح التدبر مع الهذ»[4].

ويورد المزيد من الأدلة على جواز التفسير بالرأي فيقول في مقدمة تفسيره: «فالواجب على من خصه الله بحفظ كتابه أن يتلوه حق تلاوة، ويتدبر حقائق عبارته، ويتفهم عجائبه، ويتبين غرائبه. قال الله تعالى: ﴿كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ

---

(1) القرطبي ومنهجه في التفسير ـ ص195.
(2) الجامع لأحكام القرآن: 5/ 290.
(3) الهذ: سرعة القراءة دون تمعن ـ لسان العرب: 3/ 517.
(4) الجامع لأحكام القرآن: 15/ 192.

إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: 29] وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: 24] فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن اللّه تعالى دعا عباده إلى تدبر القرآن، والاعتبار بآياته والاتعاظ بمواعظه، وذلك لا يكون إلا بفهمه وتأويله»[1].

ونقل القرطبي عن إياس بن معاوية أن مثل الذين يقرأون القرآن وهم لا يعلمون تفسيره كمثل قوم جاءهم كتاب من ملكهم ليلاً وليس عندهم مصباح فتداخلتهم روعة ولا يدرون ما في الكتاب، ومثل الذي يعرف التفسير كمثل رجل جاءهم بمصباح فقرأوا ما في الكتاب[2].

ورأى القرطبي أن موقف بعض الصحابة والتابعين الذين أحجموا عن تفسير القرآن غير ملزم، لأنهم فعلوا ذلك تورعاً واحتياطاً لأنفسهم مع إدراكهم وتقدمهم في هذا العلم، وبالمقابل فإن أعداداً كثيرة من الصحابة والتابعين نهضوا بمهمة التفسير[3].

ولا شك أن القرطبي قد أخذ رأيه هذا عن ابن عطية. يقول القصبي زلط: «هذا موقف القرطبي وهو مسبوق بما وصل إليه ابن عطية والطبري والغزالي وغيرهم»[4].

وبالرجوع إلى رأي ابن عطية يتضح صدق هذا الحكم، يقول ابن عطية: «وكان جلة من السلف كسعيد بن المسيب وعامر الشعبي وغيرهما يعظمون

---

(1) م. ن: 1/ 2.
(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 26.
(3) م. ن: 1/ 26.
(4) القرطبي ومنهجه في التفسير ـ ص189.

تفسير القرآن، ويتوقفون عنه تورعاً واحتياطاً لأنفسهم مع إدراكهم وتقدمهم، وكان جلة من السلف كثير عددهم يفسرونه»[1].

وقد كان لهذا الرأي صداه في العصور اللاحقة حيث برز التفسير بالرأي وأصبحت له مدارس مستقلة، واتجه المفسرون إلى اللغة والأدب والبلاغة يثرون بها مصنفاتهم في التفسير، وبالمقابل خَفَتَ ضياء التفسير بالمأثور ولم يَعُدْ له وجود مستقل.

ويحتكم القرطبي إلى اللغة وهو يفاضل بين الآراء، ويرجح ما يراه الأقرب منها إلى روح اللغة، ويعتمد عليها في طرح المسائل العقدية والفقهية. فقد جعلها الفيصل في مناقشة القضايا العقدية بين أهل السنة والمعتزلة. من ذلك تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ﴾ [البقرة: 7] يقول: «في هذه الآية أدل دليل وأوضح سبيل على أن اللّه سبحانه وتعالى خالق الهدى والضلال، والكفر والإيمان فاعتبروا أيها السامعون، وتعجبوا أيها المفكرون من عقول القدرية القائلين بخلق إيمانهم وهداهم، فإن الختم هو الطبع، فمن أين لهم الإيمان ولو جهدوا، وقد طبع اللّه على قلوبهم وعلى سمعهم وجعل على أبصارهم غشاوة، فمتى يهتدون؟»[2].

كما اعتمد عليها في مناصرة بعض المذاهب الفقهية، والرد على بعض الفقهاء كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّى﴾ [البقرة: 249] ينقل عن ابن العربي أن أبا حنيفة قال: «إن شرب عبدي فلان من الفرات فهو حر فلا يعتق إلا أن يكرع فيه، فإن شرب بيده أو اغترف بالإناء منه لم يعتق لأن اللّه سبحانه فرق بين الكرع في النهر وبين الشرب باليد.

(1) المحرر الوجيز: 1/ 18.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 186.

ورد ابن العربي رأي أبي حنيفة بقوله: «وهذا فاسد لأن شرب الماء يطلق على كل هيئة وصفة في لسان العرب من غرف باليد أو كرع بالفم انطلاقاً واحداً، فإذا وجد الشرب المحلوف عليه لغة وحقيقة حنث فاعلمه»[1].

ورد القرطبي قول ابن العربي، وانتصر لمذهب أبي حنيفة محتكماً إلى اللغة فقال: «قول أبي حنيفة أصح فإن أهل اللغة فرقوا بينهم كما فرق الكتاب والسنة، ثم نقل عن الجوهري[2] وغيره من أهل اللغة «كرع في الماء كروعاً إذا تناوله بفيه من غير أن يشرب بكفيه»[3].

وهكذا يسخر القرطبي اللغة لترجيح رأي مال إليه، ومسألة عقدية جزم بصحتها. وقد اعتمد على آراء اللغويين قبله، فكان كثير النقل عن أبي إسحاق الزجاج، وأبي علي الفارسي، وأبي جعفر النحَّاس، وقد نبه على ذلك في مقدمة تفسيره[4] وكان كثيراً ما يعبر عنهم بـ«أهل المعاني».

ويلاحظ أن القرطبي مكثر من إيراد الشواهد الأدبية التي تعد مادة للبلاغة القرآنية، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة تفسيره، فنقل عن ابن الأنباري[5] أنه جاء عن أصحاب النبي ﷺ من الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله باللغة والشعر

---

(1) أحكام القرآن ـ أبو بكر العربي تحقيق علي البجاوي ـ دار المعرفة ـ بيروت: 1/ 232.

(2) اسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (أبو نصر) لغوي أديب من تصانيفه تاج اللغة وصحاح العربية توفي عام (393هـ). معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت: 6/ 151.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 3/ 253.

(4) م. ن: 1/ 24.

(5) محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري (أبو بكر) أديب نحوي لغوي مفسر محدث توفي ببغداد عام (328هـ) ـ بغية الوعاة: 1/ 212، الأعلام: 7/ 226.

ما بيّن صحة مذهب النحويين في ذلك، وأوضح فساد مذهب من أنكر ذلك» ثم ساق أمثلة على ذلك منها، ما رواه عكرمة عن ابن عباس أن رجلاً سأله عن قول اللّه عزَّ وجلَّ ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: 4] فقال لا تلبس ثيابك على غدر، وتمثل بقول غيلان الثقفي:

فإني بحمد اللّه لا ثوب غادر لبست ولا من سوءة أتقنع[1]

ونهج القرطبي نهج ابن عطية فلم يتوسع في ذكر الأسرار البلاغية وهو يفسر آيات الكتاب العزيز.

ومثلما التمس عبد الوهاب فايد[2] العذر لابن عطية في عدم إكثاره من البلاغة في تفسيره يعيد القصبي زلط الرأي نفسه مع القرطبي، فيرجع عدم توسعه في ذكر النكات البلاغية إلى أن الأندلسيين والمغاربة لم يعنوا بعلوم البلاغة والبيان، ولم يهتموا بها كثيراً خلاف المشارقة الذين توفروا على دراستها وشرحها[3].

وهذا الإطلاق لا مبرر له، ولعل مرده تأثرهما كما تأثر غيرهما من الباحثين بآراء ابن خلدون في المغاربة، واتهامهم بالقصور في البيان[4]. وهناك سبب كان وراء هذا الإقلال من البلاغة في تفسير القرطبي وهو أنه كان في مذهبه العقدي يتبع أهل السنة والجماعة، لذلك كان يميل إلى استعمال الحقيقة ويعدها هي الأصل، والمجاز فرع منها، فإذا أمكن حَمْلُ اللفظ على الحقيقة فلا

---

(1) ذهب ابن منظور إلى أن هذا البيت منسوب لبرذع بن عدي وقيل لأوفى بن مطر. لسان العرب: 2/ 146 وهو من الطويل.

(2) انظر منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم ـ ص207.

(3) القرطبي ومنهجه في التفسير ـ ص293.

(4) انظر مقدمة ابن خلدون ـ ص459.

يجب الانتقال إلى المجاز، ويمكن القول إن تفسير القرطبي جامع لألوان كثيرة من المعارف التي تتعلق بالقرآن وما يحتاج إليها في بيان معانيه، ووجوه تأويله، واستنباط أحكامه، وضبط نصوصه وتوجيه قراءاته من الإعراب، والاحتجاج للقراءات والتفسير الأثري والفقهي، وإيراد آراء المذاهب العقدية، وقد أشار القرطبي إلى ذلك في مقدمة تفسيره بقوله: «فلما كان كتاب اللّه هو الكفيل بجميع علوم الشرع الذي استقل بالسنة والفرض ونزل به أمين السماء إلى أمين الأرض، رأيت أن أشغل به مدى عمري، واستفرغ فيه منتي بأن أكتب فيه تعليقاً وجيزاً يتضمن نكتاً من التفسير واللغات، والإعراب والقراءات»[1].

ويشير إبراهيم رفيدة إلى أن القرطبي قد وفى بما وعد به في مقدمة تفسيره، فيقول: «وهو وإن كانت صبغته فقهية معنيٌّ كل العناية بالنحو والقراءات مليء بهما موصول الحرص على أن يذكر في كل آية ما يناسبها منهما، وهو يزيد عنها في كثير من المواضع والآيات باعتباره كتاب تفسير»[2].

ولكن الناظر في تفسير القرطبي يجد أنه تخطى القواعد المنهجية للتفسير، فتوسع في جزئيات فقهية محلها كتب الفقه، كما توسع في اللغة وبعض الاستمدادات الأخرى، كالقراءات والأخبار والإسرائيليات، ولو أنه سلك سبيل ابن العربي، وابن الفرس، والكياهراسي والجصاص من قبله، وخص آيات الأحكام بالتفسير لكان أقرب إلى دقة المنهج، وسلامة المنحى.

شروط المعجزة:

شاءت إرادة اللّه أنّ كل نبي أرسله يحمل إلى جانب سيرته المثالية معجزة

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 2 ـ 3.

(2) النحو وكتب التفسير: 2/ 844.

في يده تقوم دليلاً على صدقه، وهي تختلف باختلاف أحوال الناس المرسل إليهم ذلك النبي.

وقد اهتم القرطبي بتعريف المعجزة، وتوضيح شرائطها، وخصص لها فصلاً في مقدمة تفسيره، وأوضح أن معجزات الأنبياء دالة على صدقهم، ثم قال: «وسميت معجزة لأن البشر يعجزون عن الإتيان بمثلها»[1].

والمعجزة بفتح الجيم وكسرها مفعلة من العجز، وهو عدم القدرة، وهي الإتيان بالأمر الخارق للعادة مقروناً بالتحدي[2].

وكلمة معجزة قد صار لها هذا المعنى في زمن متأخر عن البعثة، فأطلقها العلماء عليها اصطلاحاً، كما أطلقوا المصدر (الإعجاز) على اتصاف الشيء بها[3]، وقد حدد القرطبي للمعجزة شروطاً منها:

- **الشرط الأول**: أن تكون مما لا يقدر عليها إلا اللّه سبحانه، فقال: «وإنما وجب حصول هذا الشرط للمعجزة لأنه لو أتى آت في زمان يصح فيه مجيء الرسل وادعى الرسالة، وجعل معجزته أن يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد لم يكن هذا الذي ادعاه معجزة له، ولادالاً على صدقه لقدرة الخلق على مثله، وإنما يجب أن تكون المعجزات كفلق البحر، وانشقاق القمر، وما شاكلها مما لا يقدر عليها البشر»[4].

- **الشرط الثاني**: أن تخرق العادة، وإنما وجب اشتراط ذلك لأنه لو قال

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 69.

(2) الأعجاز الفني في القرآن ـ عمر السلامي ـ مؤسسة عبد الكريم بن عبد اللّه ـ تونس ـ 1980 ـ ص53.

(3) فكرة إعجاز القرآن ـ ص7.

(4) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 70.

المدعي للرسالة آيتي مجيء الليل بعد النهار، وطلوع الشمس من مشرقها، لم يكن فيما ادعاه معجزة لأن هذه الأفعال لم تفعل من أجله، وإنما كانت قبل دعواه على ما هي عليه في حين دعواه[1]. وقد خرج بهذا القيد كل ما يثير الدهشة والاستغراب من الظواهر الطبيعية القائمة على قوانين وقواعد تعليمية، كالمخترعات العلمية، أو السحر فإنها ليست بمعجزات لأنها لم تخرق العادة.

- **الشرط الثالث**: أن يستشهد بها مدعي الرسالة على اللّه عزَّ وجلَّ، فيقول: «آيتي أن يقلب اللّه سبحانه هذا الماء زيتاً، أو يحرك الأرض عند قولي لها تزلزلي، فإذا فعل اللّه سبحانه ذلك حصل المتحدى به[2].

وذلك كما حصل لموسى عليه السلام حينما أرسله اللّه تعالى إلى فرعون ومَلَئه، فأخبرهم أن آية نبوته أن يلقي عصاه فإذا هي حية تسعى، وأن يدخل يده في جيبه فتخرج بيضاء من غير سوء.

- **الشرط الرابع**: أن تقع على وفق دعوى المتحدى به المستشهد بكونها معجزة له، وقد ضرب القرطبي مثالاً على ذلك فقال: «وكذلك ما يروى أن مسيلمة الكذاب، لعنه اللّه، تفل في بئر ليكثر ماؤها فغارت البئر وذهب ما كان فيها من الماء، فما فعل اللّه سبحانه من هذا كان من الآيات المكذبة لمن ظهرت على يديه لأنها وقعت على خلاف ما أراده المتنبي الكذاب»[3].

---

(1) م. ن: 1/ 70.

(2) م. ن: 1/ 71.

(3) م. ن: 1/ 71.

وبهذا التقييد إخراج لما ظهر على يد النبي قبل نبوته فإنه إرهاص كتظليل الغمام لمحمد عليه السلام، وتكلُّم عيسى في المهد، ومخرج لما ظهر على يد غير النبي، فإن كان على يد ولي صالح فكرامة، وإن كان على يد العوام تخليصاً لهم من شدة فمعونة، وإن كان على يد فاسق خديعة له فاستدراج، وإن كان تكذيباً له فإهانة كما وقع لمسيلمة الكذاب[1].

- **الشرط الخامس**: ألا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدي على وجه المعارضة، والحقيقة أن هذا الشرط تضمنته الشروط الأربعة الأولى، فالمجيء به من باب الإطالة والتكرار الممل.

وبعد أن سرد القرطبي هذه الشروط قال: «فإن تم الأمر المتحدى به المستشهد به على النبوة على هذا الشرط مع الشروط المتقدمة فهي معجزة دالة على نبوة من ظهرت على يديه»[2].

ويورد اعتراضاً مفاده إن قولكم إن المعجزات المقيدة بالشروط الخمسة لا تظهر إلا على أيدي الصادقين، وهذا المسيح الدجال فيما رويتم عن نبيكم ﷺ[3] يظهر على يديه من الآيات العظام، والأمور الجسام، ما هو معروف مشهور. ويرد على هذا الاعتراض بقوله: «ذلك يدعي الرسالة، وهذا

---

(1) تقريب العقائد النفسية ـ طاهر عبد المجيد ـ مصر ـ مطبعة دار التأليف ـ ط أولى ـ (1386هـ/ 1967م) ـ ص212.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 71.

(3) روى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: ألا أخبركم عن الدجال حديثاً ما حدثه نبي قومه؟ إنه أعور، وإنه يجيء معه مثل الجنة والنار، فالتي يقول إنها الجنة هي النار وإني أنذرتكم به كما أنذر به نوح قومه. انظر بقية الأحاديث عن الدجال في صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الفتن ـ باب ذكر الدجال ـ 18/ 58.

يدعى الربوبية، وبينهما من الفرقان ما بين البصراء والعميان، وقد قام الدليل العقلي على أن بعثة بعض الخلق إلى بعض غير ممتنعة، ولا مستحيلة، فلم يبعد أن يقيم اللّه تعالى الأدلة على صدق مخلوق أتى عنه بالشرع والملة».

«ودلت الأدلة العقلية أيضاً على أن المسيح الدجال فيه التصوير والتغيير من حال إلى حال، وثبت أن هذه الصفات لا تليق إلا بالمحدثات، تعالى رب البريات عن أن يشبه شيئاً، أو يشبهه شيء، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»(1).

ويقسم القرطبي المعجزة إلى ضربين: ما اشتهر نقله وانقرض عصره بموت النبي ﷺ كحنين الجذع، وشكوى البعير، ونبع الماء من بين أصابعه، والثاني ما تواترت الأخبار بصحته وحصوله، واستفاضت بثبوته ووجوده، ووقع لسامعها العلم بذلك ضرورة»(2).

وهذه صفة نقل القرآن ونقل وجود النبي ﷺ لأن الأمة لم تزل تنقل القرآن خلفاً على سلف، والسلف عن سلفه، إلى أن يتصل ذلك بالنبي عليه السلام.

فالقرآن معجزة نبينا ﷺ الباقية بعده إلى يوم القيامة، ومعجزة كل نبي انقرضت بانقراضه، وداخَلَها التبديل والتغيير كالتوراة والإنجيل بينما معجزة الرسول ﷺ باقية على مرور الزمن لخلود رسالته وعمومها، ومن أجل ذلك جاءت معجزته عقلية لا حسية، وحفظها اللّه من التغيير قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]. وكان الرسول ﷺ يشهد على صحة

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 71.

(2) م. ن: 1/ 71.

ذلك بقوله: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه اللّه، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً»[1]. ففي هذا الحديث ما يفيد خلود معجزة القرآن وعمومها.

فالقرطبي يرى كما يرى غيره من العلماء أن المعجزات حسية وعقلية، وأن المعجزات الحسية تنتهي بانتهاء النبي الذي ظهرت على يديه، أما المعجزة العقلية فهي باقية خالدة إلى يوم القيامة، يقول الرافعي: «رأينا لبعض علماء الأندلس كلمة حسنة تتم بتحصيلها الفائدة، وهي أن أعظم المعجزات وأوضحها دلالة القرآن الكريم؛ لأن الخوارق في الغالب مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي وتأتي به المعجزة شاهدة، والقرآن هو نفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز؛ فدلالته في عينه لا يفتقر إلى دليل أجنبي عنه، فهو أوضح لاتحاد الدليل والمدلول عليه»[2].

وقد أشار السيوطي في إتقانه إلى أن أكثر معجزات بني إسرائيل كانت حِسِّية لبلادتهم، وقلة بصيرتهم، وأكثر معجزات هذه الأمة عقلية لفرط ذكائهم، ولأن هذه الشريعة باقية إلى يوم القيامة»[3].

وجوه الإعجاز:

تحدث القرطبي عن وجوه إعجاز القرآن وخص هذه المسألة بفصل في مقدمة تفسيره سماه «النكت في إعجاز القرآن» فما هي وجوه الإعجاز القرآني عنده؟

---

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ فضائل القرآن: 3/ 224.

(2) إعجاز القرآن ص307.

(3) الإتقان: 4/ 3.

لقد حددها في عشرة أوجه منها:

الأول: النظم البديع المخالف لكل معهود في لسان العرب.

فالقرطبي يتفق مع القاضي عياض في أن أسلوب القرآن مخالف لكل نظم معهود في لسان العرب حيث يقول القاضي عياض: «إن أسلوب القرآن مخالف لأساليب العرب، ومناهج نظمها ونثرها»[1]. ولكنه يؤكد على أن القرآن عربي في ألفاظه وبلاغته، فيقول: «لم يوجد قبله ولا بعده نظير له، ولا استطاع أحد مماثلة شيء منه، ولم يهتدوا إلى مثله في جنس كلامهم من نثر أو نظم أو سجع أو رجز أو شعر، وهو أيضاً عربي في ألفاظه وبلاغته»[2].

ويفسر عبد الكريم مشهداني وجهة نظر القرطبي في قوله إن القرآن مخالف لكل معهود في لسان العرب، فيقول: «ولا تحمل المخالفة التي يقول بها القرطبي إلا على ذلك التفاوت الكبير الذي سبق القرآن به بلاغة العرب سبقاً بلغ حد الإعجاز، ولا يمكن أن يكون معناه أن القرآن ليس نظماً عربياً»[3].

الثاني: الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب.

الثالث: الجزالة التي لا تصح من مخلوق بحال[4].

ويعني بلفظ الجزالة القوة والمتانة في الأسلوب، لأن الكلام الجزل هو الكلام القوي الشديد، واللفظ الجزل خلاف الركيك[5].

---

(1) الشفا: 1/ 511.

(2) بغية الرائد ـ القاضي عياض ـ ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب ـ مطبعة فضالة ـ ص199.

(3) الإعجاز بالنظم وأثره في الدراسات القرآنية ـ ص363.

(4) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 73.

(5) انظر تفسير معنى كلمة (جزل) في لسان العرب: 11/ 109. ويقول الزركشي في =

وقد أخذ القرطبي هذا الوجه عن الخطابي، الذي يرى أن القرآن جَمَعَ بين صفتي الجزالة والعذوبة، حيث يقول: «يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة»[1].

ويدلل القرطبي على هذه الجزالة بآيات وسور من القرآن الكريم فيقول: «وتأمل ذلك في سورة «ق» والقرآن المجيد إلى آخرها، وقوله سبحانه: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الزمر: 67] إلى آخر السورة وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: 42] إلى آخر السورة.

ثم ينقل عن ابن الحصار أنَّ هذه الثلاثة من النظم، والأسلوب، والجزالة لازمة كل سورة، بل هي لازمة كل آية، وبمجموع هذه الثلاثة يتميز مسموع كل آية وكل سورة عن سائر كلام البشر، وبها وقع التحدي والتعجيز[2].

فالقرطبي يذهب إلى أن الوجه الأصيل في الإعجاز يرجع إلى النظم والأسلوب والجزالة، وهي وحدها التي حصل بها التحدي دون غيرها من وجوه الإعجاز، وهي التي وقع العجز عنها.

والحقيقة أن هذه الوجوه الثلاثة يمكن إرجاعها إلى وجه واحد هو النظم البديع، فإنه يعني قوة الأسلوب، وجزالة اللفظ.

= البرهان «الجزالة من الألفاظ التي لا توجد إلا بما يشوبها من القوة وبعض الوعورة» البرهان: 2/ 107.

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص26.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 73.

ويرى القرطبي أن أوجه الإعجاز الثلاثة السابقة واضحة في كل سورة، ولو كانت من قصار السور مثل سورة الكوثر[1].

وقد عبر الزمخشري من قبل عن إعجاز سورة الكوثر، فقال: «انظر كيف نظمت النظم الأنيق، ورتبت الترتيب الرشيق، حيث قدم فيها ما يدفع الدعوى ويرفعها، وما يقطع الشبهة ويقلعها»[2].

والوجه الرابع من وجوه الإعجاز عند القرطبي هو التصرف في لسان العرب على وجه لا يستقل به عربي حتى يقع منهم الاتفاق من جميعهم على إصابته في وضع كل كلمة وحرف موضعه[3].

وهو بهذا يعبر عن معنى الإحاطة التي قال بها ابن عطية ومن قبله الخطَّابي، ويشير إليها من طرف خفي، يقول ابن عطية: «أما كتاب اللّه لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد»[4].

وينقل القرطبي الوجه الخامس عن الباقلاني[5] فيقول: «ومنها الإخبار عن الأمور التي تقدمت في أول الدنيا إلى وقت نزوله من أمي ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه، فأخبر بما كان من قصص الأنبياء مع أممها والقرون الخالية في دهرها، وذكر ما سأله أهل الكتاب عنه، وتحدوه به من قصة أهل

---

(1) م. ن: 1/ 74.

(2) إعجاز سورة الكوثر ـ محمود بن عمر الزمخشري ـ دار البلاغة ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1411هـ/ 1991م) ـ ص56.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 74.

(4) المحرر الوجيز: 1/ 39.

(5) يقول الباقلاني: «إنه كان معلوماً من حال النبي ﷺ أنه كان أمياً لا يكتب ولا يحسن أن يقرأ. . . ثم أتى بجملة ما وقع وحدث من عظيمات الأمور: إعجاز القرآن ـ ص85.

الكهف[1] وشأن موسى والخضر عليهما السلام، وحال ذي القرنين، فجاءهم وهو أمي من أمَّة أمية ليس لها بذلك علم بما عرفوا من الكتب السالفة صحته، فتحققوا صدقه».

وينقل القرطبي عن القاضي ابن الطيب قوله: «ونحن نعلم ضرورة أن هذا مما لا سبيل إليه إلا عن تعلم، وإذا كان معروفاً أنه لم يكن ملابساً لأهل الآثار وحملة الأخبار، ولا متردداً إلى المتعلم منهم، ولا كان ممن يقرأ فيجوز أن يقع إليه كتاب فيأخذ منه، عُلِمَ أنه لا يصل إلى علم ذلك إلا بتأييد من جهة الوحي»[2].

ويذهب القرطبي إلى أن الوجه السادس من أوجه إعجاز القرآن هو الوفاء بالوعد المدرك بالحس في العيان في كل ما وعد اللّه سبحانه، ثم يقسم هذا الوجه إلى قسمين: أخباره المطلقة، كوعده بنصر رسوله عليه السلام، وإخراج الذين أخرجوه من وطنه، وإلى وعد مقيد بشرط كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق: 3] وقوله تعالى: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: 65].

ويشير القرطبي إلى وجه من وجوه الإعجاز اهتم به البلاغيون والمفسرون[3] قبله، وهو الإخبار عن المغيبات في المستقبل التي لا يطلع عليها إلا بالوحي، ويسوق أمثلة من كتاب اللّه عليها من ذلك ما وعد اللّه نبيه عليه

---

(1) انظر تفصيل أسئلة أهل الكتاب في مفتتح سورة الكهف ـ الجامع لأحكام القرآن: 10/ 347.

(2) م. ن: 1/ 74، إعجاز القرآن ـ الباقلاني ـ ص85.

(3) انظر ذلك في إعجاز القرآن ـ الباقلاني ـ ص83، وبيان إعجاز القرآن ـ الخطابي ـ ص23، النكت في إعجاز القرآن ـ الرماني ـ ص75، المحرر الوجيز: 1/ 38.

السلام أنه سيظهر دينه على الأديان بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 9]. يقول: «أي ليظهر دين الإسلام على كل دين ففعل ذلك، وكان أبو بكر رضي اللّه عنه إذا أغزى جيوشه عرَّفهم ما وعدهم اللّه في إظهار دينه ليثقوا بالنصر ويستيقنوا بالنجح، وكان عمر يفعل ذلك»[1].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنفال: 7]، يشير إلى الأنباء الصادقة التي وردت في القرآن بقوله: «أي أن يظهر الإسلام، والحق حق أبداً، ولكن إظهاره تحقيق له من حيث إنه إذا لم يظهر أشكل الباطل»[2]. ويفسر معنى كلماته الواردة في الآية بوعده، فإنه وعد نبيه ذلك في سورة الدخان فقال: ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴾ [الدخان: 16]، ثم ينقل عن ابن مسعود وغيره أن المقصود بذلك يوم بدر، والانتقام من أبي جهل وأصحابه[3].

ومن أمثلة الإخبار بالغيوب التي أوردها القرطبي في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 55]، يقول: «نزلت هذه الآية وأظهر اللّه نبيه على جزيرة العرب، فوضعوا السلاح وآمنوا»[4]. ونقل عن النحاس[5] قوله: «فكان في هذه الآية دلالة على نبوة

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 75.

(2) م. ن: 7/ 369.

(3) م. ن: 16/ 133.

(4) م. ن: 12/ 297.

(5) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي المصري المعروف بالنحاس (أبو جعفر) ـ نحوي لغوي مفسر أديب وفقيه من تصانيفه (معاني القرآن) توفي عام (338هـ) ـ وفيات الأعيان: 1/ 99، إنباه الرواة: 1/ 136.

محمد ﷺ لأن اللّه عز وجل أنجز ذلك الوعد.

وجاء في معنى تبديل خوفهم بالأمن أن رسول اللّه ﷺ قال له أصحابه «أما يأتي علينا يوم نأمن فيه ونضع السلاح؟» فقال عليه السلام: «واللّه ليتمن اللّه هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا اللّه، والذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون»[1]. فكان كما أخبر ﷺ، فالآية معجزة النبوة لأنها إخبار عما سيكون فكان[2].

واختلف المفسرون في عموم هذه الآية وخصوصها، فذهب ابن العربي إلى أن هذه الآية دليل على خلافة الخلفاء الأربعة رضي اللّه عنهم، وأن اللّه استخلفهم ورضي إمامتهم، وكانوا على الدين الذي ارتضى لهم لأنهم لم يتقدمهم أحد في الفضيلة إلى يومنا هذا، فاستقر الأمر لهم، وقاموا بسياسة المسلمين وذبوا عن حوزة الدين، فنفذ الوعد فيهم. ويقول: «وإذا لم يكن هذا الوعد بهم ينجز، وفيهم نفذ، وعليهم ورد، ففيمن يكون إذن؟»[3].

لكن القرطبي يتمسك بالعموم في هذه الآية، ويقول: «هذه الحال لم تختص بالخلفاء الأربعة حتى يخصوا بها من عموم الآية، بل شاركهم في ذلك جميع المهاجرين، وغيرهم» ويدلل على رأيه هذا بأن اللّه رد كيد الكافرين عن المسلمين في غزوة أحد والخندق، وأَمَّنَ المؤمنين وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم[4].

---

(1) مسند أحمد بن حنبل ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط ثانية ـ (1398هـ/ 1978م): 5/ 110 ـ 111.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 12/ 299.

(3) أحكام القرآن: 3/ 1392.

(4) الجامع لأحكام القرآن: 12/ 298.

وأحسب أن الرأي الصحيح هو ما ذهب إليه القرطبي، لأن العموم يبقى على عمومه، ما لم يخصصه دليل.

فهذه كلها إخبار عن الغيوب لا يقف عليها إلا اللّه سبحانه وتعالى، أو من أوقفه عليها رب العالمين، فدل على أن اللّه تعالى قد أوقف عليها رسوله لتكون دلالة على صدقه[1].

ويشير القرطبي إلى وجه تشريعي من وجوه الإعجاز وهو ما تضمنه القرآن من العلم الذي هو قوام جميع الأنام في الحلال والحرام، وفي سائر الأحكام[2]. وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] يبرز وجهاً آخر من وجوه الإعجاز، وهو التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف، فيقول: «إنه ليس من متكلم كلاماً كثيراً إلا وُجِدَ في كلامه اختلاف كثير، إما في الرصف واللفظ، وإما في جودة المعنى، وإما في التناقض وإما في الكذب، فأنزل اللّه عزَّ وجلَّ القرآن وأمرهم بتدبره، لأنهم لا يجدون فيه اختلافاً»[3].

ومما سبق من وجوه إعجاز القرآن التي عددها القرطبي، يتبين أنه يرى أن وجوه الإعجاز بلاغية وغيبية، وروحية تشريعية، وأنه يخالف ابن عطية في هذا المنحى الذي حدد وجوه الإعجاز في نظم القرآن، وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه[4].

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 74.
(2) م. ن: 1/ 75.
(3) م. ن: 5/ 290.
(4) انظر المحرر الوجيز: 1/ 38.

ويوافق إلى حد كبير القاضي عياض الذي أكثر من ذكر وجوه الإعجاز[1]، كما سيتبين عند دراسة جهود علماء السيرة المغاربة في دراسة الإعجاز، ويتحدث القرطبي عن الصرفة التي يعدها بعض علماء المعتزلة وجهاً من وجوه الإعجاز فيقول: «قال النظام وبعض القدرية إن وجه الإعجاز هو المنع من معارضته، والصرفة عن التحدي بمثله، وإن المنع والصرفة هو المعجزة دون ذات القرآن»[2].

ويرد هذا الوجه بدليل إجماع الأمة قبل حدوث المخالف أن القرآن هو المعجز فيقول: «فلو قلنا إن المنع والصرفة هو المعجز لخرج القرآن عن أن يكون معجزاً، وذلك خلاف الإجماع»[3].

يقول الزركشي في برهانه: «وأيضاً يلزم من القول بالصرفة فساد آخر، وهو زوال الإعجاز بزوال زمن التحدي، وخلو القرآن من الإعجاز، وفي ذلك فرق لإجماع الأمة فإنهم أجمعوا على بقاء معجزة الرسول العظمى، ولا معجزة له باقية سوى القرآن، وخلوه من الإعجاز يبطل كونه معجزة»[4].

ولا يكتفي القرطبي بدليل الإجماع في قوله بفساد الصرفة، وإنما يستعين بدليل ابن عطية، لإبطال الصرفة الذي سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول من هذا الباب[5].

ويرى القرطبي أن القائلين بالصرفة كانوا على قولين: أحدهما أنهم

---

(1) انظر الشفا: 1/ 500 وما بعدها.
(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 75.
(3) م. ن: 1/ 75.
(4) البرهان: 2/ 94.
(5) انظر دليل ابن عيطة في رد الصرفة. بهذه الدراسة ص 193 وما بعدها.

صرفوا عن القدرة عليه، ولو تعرضوا له لعجزوا عنه. والثاني أنهم صرفوا عن التعرض له مع كونهم في مقدورهم، ولو تعرضوا له لجاز أن يقدروا عليه[1].
والحقيقة أن الرأي الأول لا قيمة له لأنهم بعجزهم عنه لم يعد للصرفة أي أثر في منعهم من معارضته.

والمطلع على آراء المعتزلة في الصرفة يرى أن البارزين من علمائهم في دراسة الإعجاز والبلاغة القرآنية لم يقولوا بها، بل ردوها وتهجموا على أصحابها، ومن أمثلة ذلك القاضي عبد الجبار الهمذاني، والزمخشري وغيرهما من أعلام البلاغة عند المعتزلة، فالزمخشري يقول بفساد الصرفة، ويلقي باللائمة على من قال بها، وينكر عليه هذا فيقول: «ودع عنك حديث الصرفة، فما الصرفة إلا صفرة من النظام، وفهة منه[*] في الإسلام، ولقد ردت على النظام صفرته، كما ردت عليه طفرته»[2].

ويندرج رأي القرطبي عند التدرج في التحدي في سلك رأي الجمهور، فهو يذهب إلى أنه لما عجزت قريش عن الإتيان بمثله، وقالت: «إن النبي تَقَوَّلَه أنزل اللّه تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: 33 و34] فهو يرى أن التحدي بدأ بالقرآن كله، ثم أنزل تعجيزاً أبلغ من ذلك فقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13]، فلما عجزوا حطهم عن هذا المقدار إلى مثل سورة من السور القصار، فقال جلَّ ذكره: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، وعلى الرغم من هذا التدرج في التحدي من الأصعب إلى الأسهل، فإنهم «أُفحموا عن الجواب، وتقطعت بهم الأسباب

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 75.

(*) فهَّ عن الشيء نسيه. لسان العرب 13/ 525.

(2) إعجاز سورة الكوثر ـ ص61.

وعدلوا إلى الحرب والعناد. . . ولو قدروا على المعارضة لكان أهون كثيراً، وأبلغ في الحجة وأشد تأثيراً، هذا مع كونهم أرباب البلاغة واللحن، وعنهم تؤخذ الفصاحة واللسن»[1].

ورأيُ القرطبي في التدرج بالتحدي يخالف به رأيَ ابن عطية[2]، ويوافق رأي الجمهور الذي يصوره الزركشي بقوله: «اعلم أنه، سبحانه، تحداهم أولاً في الإتيان بمثله. . . ثم تحداهم بعشر سور منه، وقطع عذرهم بقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13] فعجزوا فردهم من العشر إلى سورة واحدة من مثله مبالغة في التعجيز»[3].

ويعقد القرطبي موازنة بين أسلوب القرآن الكريم، وأسلوب النبي ﷺ ليكشف عن أن بلاغة القرآن في أعلى طبقات الإحسان، وأرفع درجات الإيجاز والبيان، فيقول: «هذا رسول اللّه ﷺ مع ما أوتي من جوامع الكلم، واختص به من غرائب الحكم، إذا تأملت قوله في صفة الجنان وإن كان في نهاية الإحسان، وجدته منحطاً عن رتبة القرآن، وذلك في قوله عليه السلام: «فيها ما لاعين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»[4]. فأين ذلك من قوله عز وجل: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: 71] وقوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: 17]. ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن هذا أعدل وزناً، وأحسن تركيباً، وأعذب لطفاً، وأقل حروفاً[5].

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 77.
(2) انظر رأي ابن عطية في التدرج بالتحدي بهذه الدراسة ص195 وما بعدها.
(3) البرهان: 2/ 110.
(4) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها: 17/ 167.
(5) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 77.

ولعل القرطبي قد نقل هذا عن القاضي الباقلاني الذي يرى أننا إذا وازنا بين خُطَبِ النبي ورسائله وكلامه المنثور، وبين نظم القرآن «تبين من البون بينهما مثل ما بين كلام اللّه عزَّ وجلَّ وكلام الناس، ولا معنى لقول من ادعى أن كلام النبي ﷺ معجز، وإن كان دون القرآن في الإعجاز»[1].

ويبرز القرطبي عجز العرب عن المعارضة، وهو يفسر آية التحدي من سورة هود[2] فيقول: «قد أزحت علتهم وإشكالهم في نبوتك بهذا القرآن وحجتهم به، فإن قالوا افتريته أي اختلقته، فليأتوا بمثله مفترى بزعمهم... فإن لم يستجيبوا لك في المعارضة ولم تتهيأ لهم فقد قامت عليهم الحجة إذ هم اللسن البلغاء، وأصحاب الألسن الفصحاء»[3].

ويسوق دليلاً على عجز العرب عن المعارضة فيقول: «إن أنيساً أخا أبي ذر قال لأبي ذر: لقيت رجلاً بمكة على دينك يزعم أن اللّه أرسله قلت: فما يقول الناس؟ قال: يقولون شاعر كاهن ساحر، وكان أنيس أحد الشعراء قال أنيس: لقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعت قوله على إقراء[4] الشعر فلم يلتئم على لسان أحد بعدي أنه شعر، واللّه إنه لصادق، وإنهم لكاذبون»[5].

---

(1) انظر تفصيل هذه المسألة في إعجاز القرآن ـ ص317.

(2) وهي قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ هود: 13.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 9/ 12.

(4) أنواعه وطرقه وبحوره.

(5) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 73، وصحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب فضائل الصحابة ـ فضائل أبي ذر رضي اللّه عنه: 16/ 28.

تفسيره لآيات تصف القرآن بالكمال والحسن:

على الرغم من قلة اهتمام القرطبي بالعنصر البلاغي في تفسيره، فقد كانت له بعض التخريجات الدالة على علو تذوقه الأدبي، وتطور حسه البلاغي، ويتجلى ذلك في تفسير بعض الآيات المادحة للقرآن، الموضحة لأثره، في العقول والنفوس، وقد استطاع القرطبي أن يوظف إلمامه باللغة وعلمه بالشواهد في إظهار أثر بلاغة القرآن في السامعين.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ [البقرة: 2]، أشار إلى أن الريب يعني الشك، ثم قال: «فكتاب اللّه تعالى لا شك فيه ولا ارتياب، والمعنى أنه في ذاته حق، وأنه منزل من عند اللّه، وصفة من صفاته، غير مخلوق ولا محدث»[1].

وقد نقل القرطبي هذه العبارة عن ابن عطية دون توثيق[2] وهو يعبر بوضوح عن رأي أهل السنة الذين لا يقولون بخلق القرآن، ويرون أن كلام اللّه تعالى من صفات ذاته.

ويتمسك القرطبي بنفي الحدوث عن القرآن الكريم وهو يفسر قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [الزمر: 23]، فينقل عن القشيري[3] قوله: «وتوهم قوم أن الحديث من الحدوث، فليدل على أن كلامه محدث، وهو وهم، لأنه لا يريد لفظ الحديث على ما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٍ

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 159.

(2) انظر المحرر الوجيز: 1/ 98.

(3) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري الشافعي (أبو القاسم) صوفي مفسر فقيه أصولي محدث متكلم، من تصانيفه (التيسير في التفسير) توفي عام (465هـ) ـ طبقات الشافعية: 3/ 243، طبقات المفسرين للسيوطي ـ ص73.

مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: 2]. «وقد قالوا إن الحدوث يرجع إلى التلاوة لا إلى المتلو وهو كالذكر مع المذكور إذا ذكرنا أسماء الرب تعالى»[1].

فهو ينفي الحدوث عن كتاب اللّه إجمالاً، ثم يقسم القرآن إلى قسمين: الكلام النفسي القديم، والألفاظ المتلوة الحادثة، وهذا هو رأي الأشاعرة في كلام اللّه. ولئن كان الأشعري لم يصرح في شيء من كلامه بأن شيئاً من القرآن مخلوق، فإن أتباعه فهموا من أقواله أنه لا ينكر أن الحروف المقطعة والأصوات مخلوقة، فابن عساكر يشير إلى أن مؤدى كلام الأشعري أنه إن يكن القرآن كلام اللّه غير مغير ولا مخلوق ولا مبتدع، فإن الحروف المقطعة فيه والألوان والأجسام والأصوات مخلوقة[2].

ويذهب القرطبي إلى أن سماع القرآن يسبب لسامعه قشعريرة، ولو لم يؤمن به فيقول: «إن القرآن لما كان في غاية الجزالة والبلاغة، فكانوا إذا رأوا عجزهم عن معارضته اقشعرت الجلود منه إعظاماً له، وتعجباً من حسن ترصيعه، وتهيباً لما فيه، وهو كقوله تعالى: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحشر: 21][3]. فهو يعتقد أن الاقشعرار ناتج عن جزالة القرآن وبلاغته، وهو يخالف في ذلك ابن عطية الذي يرى أن القشعريرة علامة وقوع المعنى المخشع في قلب السامع[4].

ورأى أن هذه القشعريرة ناتجة عن السببين معاً، جزالة الألفاظ، وقوة المعاني.

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 15/ 249.

(2) تبيين كذب المفتري - ص349.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 15/ 250.

(4) المحرر الوجيز: 14/ 77.

وينقل القرطبي معاني متعددة لكلمة المثاني، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]. فيرى أنها الفاتحة مستدلاً بما روي عن النبي ﷺ من وجوه ثابتة من حديث أُبَيّ بن كعب، وأَبي سعيد بن المعلى[1] وبِقَوْل الشاعر:

ناشدتكم بمنزل القرآن   أم الكتاب السبع من مثاني[2]

ثم يسوق رأياً آخر مفاده أن المقصود بالسبع المثاني السبع الطوال وقد استشهد أصحاب هذا الرأي بقول جرير:

جزى اللّه الفرزدق حين يمسي   مضيعاً للمفصَّل والمثاني[3]

وأورد رأياً ثالثاً يفيد أن المراد بالسبع المثاني أقسام القرآن من الأمر والنهي، والتبشير والإنذار، وضرب الأمثال، وتعديد نعم وأنباء قرون[4].

ثم هو يرجح الرأي الأول دون تردد لأنه نص ويقول: «لأنه إذا ورد عن النبي ﷺ وثبت عنه نص في شيء لا يحتمل التأويل كان الوقوف عنده»[5].

وهكذا هو القرطبي إذا نقل نصاً عن النبي ﷺ وقف عنده، واقتصر عليه في شرح اللفظ أو الآية، ولم يَتَعدَّهُ إلى غيره من الآراء، وقد أشرت إلى تمسك

---

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب التفسير: 3/ 97 وقد أوردت الحديث مفصلاً في دراسة ابن عطية ص213.

(2) لم أعثر على قائله وهو من الرجز.

(3) ديوان جرير ـ دار صادر ودار بيروت ـ (1384هـ/ 1964م) ـ ص466. ورد في الديوان بلفظ لحى بدلاً من جزى وهو الأنسب، والبيت من الوافر ومعنى لحى: لامَ وشَتَمَ وعَنَّفَ. لسان العرب 15/ 242.

(4) الجامع لأحكام القرآن: 10/ 54.

(5) م. ن: 10/ 55.

القرطبي بهذا المبدأ عند عرض منهجه في التفسير في مقدمة هذا الفصل.

ويفسر وصف الكريم الذي لحق بالقرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾ [الواقعة: 77]، بأنه ليس بسحر ولا كهانة، وليس بمفترى، بل هو قرآن كريم محمود جعله اللّه تعالى معجزة لنبيه ﷺ»[1].

ويدعو القرطبي إلى التأمل والتدبر في كتاب اللّه، والعمل على فهمه وتطبيقه، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: 21]. فيقول: «حث على تأمل مواعظ القرآن، وبين أنه لا عذر في ترك التدبر، فإنه لو خوطب بهذا القرآن الجبال مع تركيب العقل فيها لانقادت لمواعظه، ولرأيتها على صلابتها ورزانتها خاشعة متصدعة، أي متشققة من خشية اللّه»[2].

وإلى الرأي نفسه يذهب ابن عطية بقوله: «موعظة للإنسان، أو ذم لأخلاقه في غفلته وإعراضه عن داعي اللّه تعالى، وذلك أن القرآن نزل عليهم وفهموه، وأعرضوا عنه وهو لو نزل على جبل وفهم الجبل منه ما فهم الإنسان لخشع واستكان وتصدع خشية اللّه تعالى»[3].

وقد اتضح مما سبق أن القرطبي وإن كان كثير الانشغال بتفسير الجزيئات الفقهية، والقواعد اللغوية، والشواهد الأدبية، والأخبار فإنه قد وضع يده على بعض وجوه الإعجاز ولا سيما في مقدمته، ولم يضيق على العقول في حصر تلك الوجوه. حيث توسع فيها توسعاً يشبه توسع القاضي عياض، ومن قبله ابن

(1) م. ن 17/ 224.
(2) م. ن: 18/ 44.
(3) المحرر الوجيز: 15/ 478، 479.

سبع السبتي، وذلك يدل على أن علماء الغرب الإسلامي يقدّرون القيمة العلمية لتعدد وجوه الإعجاز، وفي ذلك دليل على أنه نابع من القوة الإلهية الكامنة في القرآن، وليس بأمر خارج عنه، ولذلك عارض القرطبي بشدة القول بالصرفة الذي شذ ابن حزم من بين العلماء المغاربة باعتقاده، ودافع القرطبي عن رأي الجمهور في استقلال الإعجاز القرآني، وكانت له إشادات ببلاغة القرآن خاصة في الآيات التي تصف القرآن بالكمال.

ولعل السبب الذي دفع القرطبي إلى عدم التوسع في العنصر البلاغي هو اعتقاده بأنه ملموس للناظر في القرآن المتدبر في آياته.

فلم يكن القرطبي يصور في تفسيره شخصية الفقيه المتعلق بتتبع الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية فقط، ولكنه كان فقيهاً ولغوياً، وجامعاً لعلوم القرآن، وباحثاً في إعجازه، ويريد أن يقدم تفسيراً يدل على إعجاز القرآن في تشريعه وبلاغته، ومنطقه وأخباره التاريخية والغيبية.

الفصل الثالث

ابن الزبير الغرناطي

سيرته وعصره:

عاش أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير[1] بن محمد بن إبراهيم بن عاصم بن مسلم بن كعب في فترة ما بين ثلثي القرن السابع ومقتبل القرن الثامن الهجريين، حيث ولد ببلدة جيان شرقي قرطبة سنة 627هـ، ثم ارتحل إلى غرناطة وهو صغير سنة 643هـ، فنشأ بها واستقر في ربوعها حتى توفي سنة 708هـ[2].

ووافق ميلاده بداية انهيار الدولة الموحدية، وتقلص نفوذ المسلمين بالأندلس، فلم يبق من مرابض الإسلام في الأندلس إلا مدينة غرناطة التي انتقل

(1) انظر ترجمته: الإحاطة في أخبار غرناطة: 1/ 188، شذرات الذهب: 6/ 16، الدرر الكامنة: 1/ 84، تذكرة الحفاظ للذهبي: 4/ 1484، غاية النهاية في طبقات القراء: 1/ 32، الأعلام: 1/ 86، شجرة النور الزكية ـ ص212.

(2) انظر البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد بن علي الشوكاني ـ دار المعرفة بيروت: 1/ 33، ودرة الحجال في أسماء الرجال لأحمد بن محمد المكناسي ابن القاضي. تحق: محمد الأحمدي أبو النور ـ دار التراث ـ القاهرة ـ والمكتبة العتيقة ـ تونس: 1/ 11.

إليها ابن الزبير مع بقية الفارين من بطش النصارى، وقد حاول محمد بن يوسف ابن الأحمر صد هجمات النصارى غير أنه لاقى الفشل الذريع بسبب انشقاق صفوف المسلمين، وشهد المنتصف الثاني من القرن السابع انقسام الغرب الإسلامي إلى إمارات كالمرينيين بالمغرب وبني عبد الواد بتلمسان والحفصيين ببجاية وتونس وطرابلس، وسيطر المرينيون على غرناطة بعد تحالفهم مع بني الأحمر ضد النصارى.

وعلى الرغم من الانقسام السياسي الذي كان يعاني منه الغرب الإسلامي، فإن الحركة العلمية كانت في أوج نشاطها ولا سيما في العلوم الإسلامية والتاريخية، فتعدد المراكز السياسية كان له أثر في التنافس العلمي والحضاري، فتعددت المدارس العلمية، وكثرت المصنفات، وتعددت الرحلات، كما كان لهجرة الأندلسيين من الغرب إلى المشرق أثر في إذكاء الحركة الفكرية[1] وصارت غرناطة مدينة ابن الزبير ملتقى العلماء النازحين من المراكز العلمية بالأندلس، كما أنها كانت معبراً للكثير من الراحلين في طلب العلم إلى فاس ومراكش وسلا وسبتة وتلمسان وبجاية وتونس وطرابلس، وكثير منهم تمتد به الرحلة إلى مصر والحجاز ثم إلى دمشق وبغداد، وكان لهم حضور بمجالس علمية مشهورة مثل المدرسة الشماعية بتونس، والمدرسة المستنصرية بطرابلس، والمدرسة الصالحية بمصر، والمدرسة الكاملية بدمشق، والمدرسة المستنصرية ببغداد[2].

وكان ابن الزبير الغرناطي ذا حظ موفور في العلم لكثرة شيوخه، ويسر

---

(1) نفح الطيب: 464.

(2) الدارس في تاريخ المدارس ـ عبد القادر محمد الدمشقي النعيمي ـ تحق: جعفر الحسيني ـ مطبعة التقدم ـ دمشق ـ 1984م: 1/ 348.

أحوال أسرته واستعداده الذهني، وبلغ شيوخه الأربعمائة[1] ما بين عالم في القراءات وعالم في الحديث وعالم بالتاريخ وتراجم الرجال، وما بين فقيه وأصولي؛ فحصّل جوامع العلوم الإسلامية من قراءة وحديث وتفسير وفقه وسيرة وأصول الدين وأصول الفقه ونحو وصرف وعلم لغة.

قال ابن الخطيب في إبراز مكانته العلمية: «كان خاتمة المحدثين، وصدور العلماء والمقرئين، نسيج وحده في حسن التعلم والصبر على التسميع والملازمة للتدريس... وهو الذي انتهت إليه الرئاسة بالأندلس في صناعة العربية والتجويد ورواية الحديث إلى المشاركة في الفقه، والقيام على التفسير والخوض في الأصلين»[2].

وتخرج على يديه جماعة من العلماء مثل أبي حيان الأندلسي النحوي المفسر المشهور الذي وصف ابن الزبير بقوله: «أفصح عالم رأيته، وأشفقه على خلق اللّه تعالى... كما كان معظماً عند الخاصة والعامة، حسن التعليم ناصحاً»[3].

وقال فيه تلميذه الفقيه المفسر ابن جزي: «فقد قطع عمره في خدمة القرآن، وآتاه اللّه بسطة في علمه، وقوة في فهمه، وله فيه تحقيق ونظر دقيق»[4].

وكان لابن الزبير مؤلفات في تفسير القرآن وعلومه مثل ملاك التأويل

---

(1) شجرة النور الزكية ـ ص212.

(2) الإحاطة: 1/ 189.

(3) الدرر الكامنة: 1/ 85.

(4) التسهيل لعلوم التنزيل ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط ثانية ـ 1973: 1/ 10.

والبرهان في ترتيب سور القرآن ومؤلفات في التراجم والسير مثل صلته على صلة ابن بشكوال، وكتابه الإعلام بما ختم به القطر الأندلسي من الأعلام، كما كان له برنامج لرواياته، ومعجم ترجم فيه لشيوخه[1].

منهجه في التفسير:

لقد كان لازدحام غرناطة بالعلماء الفارين إليها والمارين بها إلى المشرق أثر في التفاعل الفكري، فالمحاورات العلمية لا يخلو منها مجلس من تلك المجالس، وأصبح كل عالم أو متعلم لا يكتفي بجمع المسائل وتلخيصها، بل عليه أن يحل الإشكالات ورفع الإبهامات وإبداء المخفيات من الإشارات، قارناً الدراية بالرواية والمعقول بالمنقول، وكان ابن الزبير خير من يمثل هذه الطريقة ولا سيما في كتابه الذي قصره على إيضاح الآيات المتشابهات في ألفاظها بتكرار أو تقديم وتأخير أو زيادة ونقصان، حيث قال في المقدمة: «وإن من مغفلات مصنفي أئمتنا رضي اللّه عنهم في خدمة علومه، وتدبر منظومه الجليل ومفهومه، توجيه ما تكرر من آيات لفظاً أو اختلف بتقديم أو تأخير وبعض زيادة في التعبير»[2].

ويتضح من العنوان دافع تأليف الكتاب واجتماع العقل والنقل في منحاه، فقد سماه «ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل» فالكتاب دليل على الإعجاز البياني للقرآن في ضرب من ضروبه وهو الآيات المتشابهات التي يتخذها الملحدون غرضاً للطعن في إعجاز القرآن مع أنها مظهر من مظاهره، وملاك التأويل برهان على الوحدة المعنوية

(1) كشف الظنون: 2/ 1735، الدرر الكامنة: 1/ 89.

(2) ملاك التأويل: 1/ 144، 145.

التي تجمع آيات القرآن الكريم حيث ترجع كثير من المتشابهات إلى آيات جامعة لمعانيها الأصلية التي تتكرر بينها مما يكون سبباً لتآلف معاني الأخرى التي افترقت فيها تلك الآيات المتشابهات.

ويقوم منهج ابن الزبير في تفسير هذه الآيات على إيراد هذه الآيات المتشابهة لفظاً في السورة الواحدة أو في سور مختلفة، ويبين المعاني الخفية الكامنة في هذا التكرار، كما أنه يورد الآيات المعبرة عن مقصد واحد مع اختلاف بينها بالتقديم والتأخير أو الزيادة والنقصان، ويظهر ما يجمع بينها وأسرار اختلاف نظمها، وكثيراً ما يكون داعي الاختلاف هو السياق وأحوال الخطاب، مما يجعل مبنى ذلك الاختلاف مع التشابه اللفظي قائماً على الإعجاز، ففي المقارنة بين قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 3 و4] يرى أن الفرق يرجع إلى اختلاف حال المخاطبين بالقرآن، وحال المخاطبين بالتوراة والإنجيل فيقول: «ولأمة محمد ﷺ الفضل المعلوم فأشير بالمتقين إلى حال المخصوصين، وقيل في الآخرين هدى للناس ليشعر بحال أهل الكتابين، وفضل أهل الكتاب العزيز عليهم، فلا يلائم كل موضع إلا ما ورد فيه»[1].

وفي مواضع كثيرة يرجع الاختلاف في التشابه إلى مقتضيات السياق، كما فعل في بيان سر ورود صفة الحلم في قوله تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ﴾ [الصافات: 101]، وصفة العلم في قوله تعالى: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: 28] مع أن البشر واحد والقصة واحدة فيقول: «موجب تخصيص الآية الأولى بصفة الحلم ما اقترن بها من قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ

(1) ملاك التأويل: 1/ 178.

﴿فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰۚ﴾ [الصافات: 102]، وجواب ابنه عليهما السلام بقوله ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُۖ﴾ [الصافات: 102]، واتباعه ذلك تسلية لأبيه وامتثالاً لأمر ربه ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: 102]. . . أما آية سورة الذاريات فلم يقع فيها ذكر هذه القصة، فورد فيها وصفه بالعلم المحرز لجليل نبوته، ولو ورد في السورتين عكس الوصف الوارد لما ناسب هذه المناسبة الحاصلة»[1].

ويأتي كتابه «البرهان في ترتيب سور القرآن» دليلاً على الوحدة المعنوية بين سور القرآن، فسواء كان ترتيب القرآن توفيقياً من اجتهاد الصحابة أو توقيفياً من فعل الرسول ﷺ بحكم الوحي فهو خير ترتيب للمؤاخاة بين مقاصد السور، يقول ابن الزبير: «الآثار إنما وقعت بفعل لا بقول وأمر يحصل منه التوقيف، فإذا قد آل الأمر إلى أن تلك الآثار هي مستند اجتهادهم وأصل اتفاقهم، وهذا ما أراد مالك رحمه اللّه بقوله «وإنما ألفوا القرآن على ما كانوا يسمعونه من رسول اللّه ﷺ، وهذا القول كاف في المقصود»[2]، وهو يعني بذلك أن التوقيف حاصل بمتابعة الصحابة لفعله ﷺ في ترتيب سور القرآن التي لم يرد قول في ترتيبها، فيكون نظم السور على ما هي عليه في المصحف الإمام صدى اتباع وليس محض اجتهاد.

وجعل ابن الزبير عمله في (البرهان) برهاناً على الإعجاز القرآني في دائرة من دوائره؛ لذلك قال في مقدمته: «وكما أن من تعامى في حياته ﷺ عن نبع الماء من بين أصابعه، وغير ذلك من معجزاته ملوم مدحور، ومأزور غير مأجور، فكذلك من تعامى عن آيات الكتاب، وكأن لم يقرع أذنه قارع من هذا

(1) م.ن: 2/ 961.

(2) البرهان في ترتيب سور القرآن ـ ص187.

الباب، ولهذا نبه تعالى بقوله ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: 82] وبقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: 29] وجهات اعتباره كثيرة»[1]، فجعل ابن الزبير أسرار ترتيب السور جهة من اعتبارات القرآن، ووجهاً من وجوه إعجازه البياني، وأوضح أنه لم يسبق إلى التصنيف في هذا الغرض الجليل فقال: «أما تعلق السور على ما ترتب في الإمام، واتفق عليه الصحابة الأعلام فمما لم يتعرض له فيما أعلم، ولا قرع أحد هذا الباب ممن تأخر أو تقدم»[2]، لذلك فلم تكن له مصادر خاصة بهذا الغرض، وإن كانت له مصادر في معلومات تفسيرية وشرعية ولغوية، وقد ألف ابن الزبير كتابه (البرهان) قبل تفسير المتشابهات، حيث ذكره وأحال عليه في مواضع من (ملاك التأويل) فهو يقول في مفتتح بعض السور بالحمد «وقد بسطت هذا في كتاب البرهان»[3]، ويقول في موضع آخر: «وقد أوضحنا في كتاب البرهان أن ترتيب السور بتوقيف على أصح المأخذين»[4].

أما كتاب (ملاك التأويل) فقد كانت له فيه مصادر تخص الآيات المتشابهات وعلى رأسها كتاب «درة التنزيل وغرة التأويل» للخطيب الإسكافي، فيقول ابن الزبير: «وأبديت بحول ربي من مكنون خاطري إلى الظهور ما أثبته ـ بعون الله وقوته ـ في هذا المسطور، معتمداً عين ما ذكره ـ يريد الخطيب الإسكافي ـ من الآيات، مستدركاً ما تذكرته مما أغفله رحمه الله من أمثالها من المتشابهات، برفع تلك الإشكالات، وإبداء المعاني الخفيات القاطعة بدرب

(1) م. ن: ص180.
(2) م. ن: ص181.
(3) ملاك التأويل: 1/ 154.
(4) م. ن: 1/ 316.

البطالات، من غير أن أقف في أكثر ذلك على كلامه إلا بعد إبداء ما يلهمه اللّه سبحانه وإتمامه»[1].

فكتاب ابن الزبير (ملاك التأويل) استدراك على كتاب الإسكافي (درة التنزيل) فيما فاته، ولكنه يذكر كذلك أكثر الآيات التي تعرض لها الإسكافي، ويرمز ابن الزبير إلى ما أغفله الإسكافي بالحرف «غ»[2].

غير أن أسلوب الإسكافي في عرض معلوماته أجزل وأوجز عبارة من ابن الزبير الذي ساق معلوماته في أسلوب يسوده الإطناب الممل، ولبيان هذا الملحظ نسوق هذا المثال للمُفَسِّرَيْنِ في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ [الكهف: 75] حين تحدثا عن السر في زيادة (لك) في الثانية وإخلاء الأولى منها، حيث يقول الإسكافي: «إنه في الأولى لما قرر موسى وذكره ما كان قد قدم القول فيه من أن الصبر على ما يشاهده منه يثقل عليه فقال: ﴿أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ [الكهف: 72] وهذا معناه إنك تعجز عن احتمال ما ترى حتى تبادر إلى الإنكار، فلما رأى قتل الغلام وعاد إلى الإنكار أكد التقرير الثاني بقوله لك»[3].

ويقول ابن الزبير: «إن الخضر قد كان قال لموسى حين قال له موسى عليه السلام هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً قال: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: 67] فلما كان من موسى عند خرق السفينة ما كان من الإنكار بقوله ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا ﴾ [الكهف: 71] ذكره الخضر بما كان قد

(1) م.ن: 1/ 146.

(2) انظر مثلاً ملاك التأويل: 1/ 149، 1/ 173، 1/ 177، 1/ 268، 1/ 286، 1/ 442، 1/ 603، 1/ 621، 2/ 674، 2/ 686، 2/ 1021، 2/ 1041.

(3) درة التنزيل وغرة التأويل ـ دار الآفاق الجديدة ـ ط ثالثة ـ 1979ـ ص285.

قاله له، من غير أن يزيده على إيراد ما كان قد قاله، فقال: ﴿أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ [الكهف: 72] فاعتذر موسى عليه السلام بقوله ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴾ [الكهف: 73]، فلما وقع منه بعد ذلك إنكار قتل الغلام بقوله ﴿أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ ﴾ [الكهف: 74]، وأبلغ في وصف الفعلة بقول ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ﴾ [الكهف: 74]، قابل الخضر ذلك بتأكيد الكلام المتقدم فقال ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكَ ﴾، فالضمير المجرور بيان جيء به تأكيداً، ليقابل بالكلام ما وقع جواباً له من قول موسى عليه السلام زيادة للتناسب»[1].

وقد تبين أن ما أغفله الخطيب الإسكافي، وحظي بعناية ابن الزبير يربو على مائة آية من المتشابهات.

ويمكن إجمال خصائص التمييز بين منهج الإسكافي ومنهج ابن الزبير أن الأول أكثر دقة وأوجز أسلوباً، وأن ابن الزبير أكثر استقراء وأوسع نقداً.

ولم ينقل ابن الزبير في المتشابه عن الكرماني[2]، على الرغم من أهمية مصنفه «البرهان في توجيه متشابه القرآن»، كما أنه لم ينقل عن السخاوي[3] صاحب (منظومة هداية المرتاب في المتشابه)[4]، ويبدو أنه لم يطلع على كتاب معاصره بدر الدين ابن جماعة[5] «كشف المعاني في متشابه المثاني».

---

(1) ملاك التأويل: 2/ 789، 790.

(2) هو أبو القاسم محمود بن حمزة الكرماني عالم بالقراءة توفي عام 505هـ ـ الأعلام: 8/ 44.

(3) علم الدين علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي توفي سنة 643هـ ـ إنباه الرواة: 2/ 311.

(4) انظر الرهان للزركشي: 1/ 112.

(5) هو محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة توفي سنة 733هـ ـ شذرات الذهب: 6/ 105.

وقد رجع إلى أبرز كتب التفسير مثل: تفسير جامع البيان للطبري[1]، والكشاف للزمخشري[2]، والمحرر الوجيز لابن عطية[3]، والتفسير الكبير للفجر الرازي[4] والجامع لأحكام القرآن للقرطبي[5]، وتفسير الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب[6]، مع ما استعان به من الكتب المساعدة على التفسير من مصنفات في القراءات وعلوم اللغة والفقه وأصوله وغيرها.

ولم يكن ابن الزبير ناقلاً عن مصادره فحسب، بل كان ناقداً ممحصاً يضعف ويقوي ويحقق، ويوجه الآراء نحو مقصده الذي سعى إليه وهو توجيه الآيات المتشابهات، ويلتزم بطريقة المغاربة في عرض المعلومات بطريق الحوار والنقد، لذلك نراه يطرح مباحثه على هيئة أسئلة ثم يجيب عنها مفصلة، وهي طريقة مألوفة في تصانيف المغاربة ترسخت فيهم منذ عهد القرويين، ومدونة سحنون التي صاغت آراء الإمام مالك في هيئة أسئلة من سحنون وأجوبة من ابن القاسم.

وقد أحسن ابن الزبير صنعاً بهذا العمل الجليل الذي أبرز فيه المعاني الكامنة وراء ذلك المتشابه لدحض شبهة التكرار التي يتمسك بها الطاعنون على القرآن، ففتح هذا الباب على مصراعيه وهو ما كان له أثر في الباحثين المعاصرين الذين أولوا مباحث الإعجاز البياني عناية كبيرة.

---

(1) انظر ملاك التأويل: 1/ 599، 1/ 600، 1/ 603.
(2) م. ن: 1/ 296، 1/ 331، 1/ 367، 1/ 393، 1/ 539، 1/ 603، 2/ 688، 2/ 708.
(3) م. ن: 1/ 603، 2/ 695، 2/ 726، 2/ 781، 2/ 828.
(4) م. ن: 1/ 289، 1/ 394، 2/ 759، 2/ 977، 2/ 978، 2/ 1105، 2/ 1111.
(5) م. ن: 1/ 212، 1/ 409، 1/ 525.
(6) م. ن: 2/ 794.

ويمكن وسم المنهج العام لابن الزبير في تفسيره للمتشابهات في (ملاك التأويل) بجودة التخريج بإمعان النظر، وذلك ما يدل على تمتعه بعقل ثاقب، إلا أنه يسهب في أسلوبه، فيحوم حول النتيجة ولا يقصد مباشرة إلى المعنى الأمر الذي يسبب للقاريء السأم في مواضع كثيرة، وقد ينشغل بترصيع الكلام عن إظهار المعنى وبيان المقصد، فلو كانت عنايته بالأسلوب على قدر قوة تفكيره وحسن استنباطه لكان أحسن قبولاً وأقوى أثراً.

وابن الزبير يعارض فكرة التكرار في القرآن، ويرى أنه لا يتقدم اللفظ في الكتاب العزيز أو يتأخر إلا لموجب[1].

ومن خلال استقراء محتويات كتابه تتضح استقلالية ابن الزبير في آرائه وتوجيهه للآيات المتشابهات استقلالاً يبرز براعته في هذا الفن الذي قل من تعرض له من المفسرين والبلاغيين ولا سيما في الغرب الإسلامي.

نظرته في الإعجاز:

إن ابن الزبير وإن لم يتكلم في قضايا الإعجاز كلاماً مفصلاً عارضاً للمسائل والوجوه المعتبرة، فإن آراءه في كتابيه (ملاك التأويل) و(البر هان) تنطلق من قاعدة جامعة لضروب الإعجاز البياني، وهي التناسب الشامل والانسجام التام بين آيات القرآن وسوره وألفاظه ومعانيه وطرائق تعبيره، والتناسب بين تركيب العبارات وإيقاعها بأسلوب الإيجاز والإطناب، يقول في الفرق بين التعبير بقوله ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [البقرة: 170]. وقوله تعالى: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [لقمان: 21] «ألفى أكثر حروفاً من وجد

(1) ملاك التأويل: 1/ 445، .

فناسب لفظ ألفى آية البقرة، وناسب لفظ وجد إيجاز آية لقمان مراعاة لفظية ملحوظة في البلاغة، فحصل التناسب في اللفظ والمعنى»[1].

ويقرر التناسب بين الآيات القرآنية الواردة بطريق الإيجاز والواردة بطريق الإطناب فيقول في كشف سر الاختلاف بين قوله تعالى على لسان فرعون ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [الأعراف: 114] وقوله تعالى: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [الشعراء: 42] «ثم ورد في سورة الشعراء مفصحاً بالأداة المحرزة له وهي (إذاً) ليناسب زيادتها ما مضت عليه من الاستيفاء والإطناب... وناسب سقوطها في الأعراف مقصود الإيجاز في هذه القصة»[2].

وهو يكثر من عبارة «فجاء كل على ما يناسب» أو عبارة «فورد كل على ما يجب ولا يناسب خلافه» أو عبارة «ولم يكن التناسب عكس الوارد» وذلك في ختام مباحث متشابهات كثير من السور[3].

ويرى ابن الزبير أن القرآن كله متصل المعاني متجانس المقاصد، يقول في (البرهان) في علاقة سورة الإخلاص وسورتي المعوذتين بما قبلهن «لما انقضى مقصود الكتاب العزيز بجملته عاد الأمر إلى ما كان وأشعر العالم بحالهم من ترددهم بين عدمين ثم اللّه ينشيء النشأة الآخرة،... وقد كان سبحانه ولا عالَم ولا زمان ولا مكان، وهو الآن على ما عليه كان لا يفتقر إلى أحد ولا يحتاج إلى معين، ولا يتقيد بالزمان ولا يتحيز بالمكان... ولما كمل مقصود الكتاب واتضح عظيم رحمة اللّه به لمن تدبر واعتبر وأناب، كان مظنة الاستعاذة

(1) ملاك التأويل: 1/ 247.
(2) م. ن: 1/ 568.
(3) م. ن: 1/ 172، 1/ 285، 1/ 300، 1/ 320، 1/ 580، 2/ 851، 2/ 855، 2/ 879، 2/ 1165.

واللَّجَأ من شر الحاسد وكيد الأعداء، فختم بالمعوذتين من شر ما خلق وذرأ وشر الثقلين»[1].

وانطلاقاً من هذه النظرة الموحدة فإن ابن الزبير يرى شمول وجوه الإعجاز لجودة المعنى وحسن النظم وفصاحة اللفظ، يقول في الإجابة عن سؤال متوقع في اختلاف أساليب القصص القرآني: «فإن قلت ما وجه ورود القصة الواحدة موجزة مرة ومطولة أخرى؟ قلت: ليحصل من ذلك الاطلاع على عليّ البلاغة وجلالة النظم، وعليّ الفصاحة في طرفي الإيجاز والإطناب، فإن الفصيح البليغ من البشر إن رام هذا لم يف في الطرفين بما يريده، ووضح التفاوت في هذا الوجه»[2].

ويرى ابن الزبير أن التفاوت في تبين مظاهر إعجاز القرآن راجع إلى أحوال المتلقي، وإلا فإن الإعجاز يشمل جميع القرآن، فيقول: «من المعلوم أن الكتاب العزيز وإن كانت آياته كلها معجزة باهرة، وسوره في جليل النظم وبديع التأليف قاطعة، بالخصوم قاهرة، فبعضها أوضح من بعض في تبين إعجازها، وتظاهر بلاغتها وإيجازها»[3].

ويحدد ابن الزبير المقدار المعجز من القرآن بما حده به الجمهور بسورة واحدة، غير أنه لم يقيدها بقيد أقصر سورة، فيقول في الجمع بين الآيات المترقية في التحدي «فكأن قد قيل: إن شككتم في نبوته وتخصيصنا إياه بذلك، فلتأتوا برجل منكم غيره يصدر عنه أو يأتي بسورة واحدة من نمط ما سمعتم من محمد ﷺ»[4].

---

(1) البرهان في ترتيب سور القرآن ـ ص384، 385.

(2) ملاك التأويل: 1/ 491.

(3) البرهان في ترتيب سور القرآن ـ ص326.

(4) ملاك التأويل: 1/ 183.

ومن مقتضى كلام ابن الزبير في تفسير الآيات المتشابهات يظهر نفيه للصرفة وإثباته لتوفر دواعي المعارضة، وعجز العرب عنها لبلاغة القرآن وفصاحته، لا لأمر خارج عنه صارف للعرب عن المعارضة، يقول في تعليل تأويل الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور: «لأن العرب تُحُدِّيَتْ بالقرآن وطلبت معارضته أو التسليم والانقياد، وبمعرفتهم أنه بلسانهم ومعروف تخاطبهم وعجزهم مع ذلك عنه قامت الحجة عليهم»[1].

وفي توضيح قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: 1] وما بعدها يقول ابن الزبير: «ثم استمر ذكر دعائهم وتحذيرهم من التولي وما يعقبه إن وقع منهم، ثم ذكر تحديه عليه السلام إياهم بالقرآن وطلبهم بمعارضته والإتيان بعشر سور مثله في البلاغة وعليّ النظم، وإن كانوا ما يأتون به مفترى ليكون أسهل عليهم»[2].

ويقول في بيان عجز المشركين عن المعارضة وإذعانهم لقوة إعجاز الآيات القرآنية: «وقولهم لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه» وهذه شهادة منهم على أنفسهم بالانقطاع عن معارضته وتسليمهم بقوة عارضته، ثم فضحهم بقوله ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ﴾ [فصلت: 52].

ففي آفاق الشمول للإعجاز البياني أفسح ابن الزبير نظره، وجال بفكره، فأخرج كتابيه اللذين اختص أحدهما في إدراك مبدأ التناسب بمعناه الرحب بين الآيات وجعل المتشابهات أمثلة لتحقيق ذلك النوع من التناسب، واختص الآخر في التدليل على تحقق ذلك التناسب بين السور على اختلافها في النزول والطول

(1) م.ن: 1/173.
(2) م.ن: 1/512.

والمقصد الخاص، لتجمع دائرة التناسب في تحقيق الوحدة العضوية الجامعة بمجمل معاني القرآن ومقاصده.

نظرته في الحروف المقطعة:

إذا كان بعض العلماء يحجم عن تأويل الحروف المعجمة المنفصلة التي افتتحت بها بعض السور فإن ابن الزبير يميل إلى القول بالتأويل، وفي تقرير ذلك يقول: «القول بتأويلها على مقتضى اللسان وهذا مسلك الجمهور، وهذا الذي نعتقد أنه الحق»[1].

ثم يبين رأيه في تأويل تلك الحروف: «وقد انتشرت تأويلات المفسرين وتكاثرت، والملائم بما نحن بسبيله ما أذكره، مما لم أر من تعرض له، وهو وجه اختصاص كل سورة منها بما به اختصت من هذه الحروف، حتى لم يكن ليرد ألم في موضع ألر، ولا حم في موضع طس، ولا ن في موضوع ق، إلى سائرها، إن هذه الحروف لافتتاح السور بها، ووقوعها مطالع لها كأنها أسماء لها، بل هي جارية مجرى الأسماء من غير فرق»[2].

وهو لا يعني ما عناه الأولون من أنها رموز لمعان مثل الألف: أنا، واللام: اللّه، والميم: أعلم، بل يريد أنها باقية على معناها المنفصل الدال على الحروف، إلا أنه تسمى به السورة لكثرة احتوائها على ذلك الحرف المنفرد أو المقترن بحروف أخرى منقطعة، أي تسمية الكل بالجزء، ويدلل على ذلك بقوله: «والعرب تراعي في الكثير من المسميات أخذ أسمائها من نادر أو مستغرب يكون في المسمى من خلق أو صفة تخصه أو تكون فيه أحكم أو أكثر

---

(1) ملاك التأويل: 1/ 173.

(2) م.ن: 1/ 174.

أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى، ويسمون الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة من الشعر بما هو أشهر فيها، أو بمطلعها إلى أشباه هذا»[1].

غير أنه يضعف هذا الرأي كون السور لها أسماء معلومة كالبقرة وآل عمران والأعراف ويونس والقلم وغيرها إلا سور معدودة مثل ق، وص، ويس، وطه، وفي إفرادها بتسميتها بالحروف دليل على أن غيرها لا تُسَمَّى بما تصدرها من الحروف المعجمة، ولعل تمسك ابن الزبير بهذا الرأي كان استجابة لما توصل إليه بعد الاستقراء أن «هذه السور إنما وضع في أول كل سورة منها ما كثر ترداده فيما تركب من كلمها، ويوضح لك ما ذكرت أنك إذا نظرت سورة منها بما يماثلها في عدد كلمها وحروفها وجدت الحروف المفتتح بها تلك السورة إفراداً وتركيباً أكثر عدداً في كلمها منها في نظيرتها ومماثلتها في عدد كلمها وحروفها»[2].

واتساقاً مع نظرية التناسب المطرد بين الآيات والسور الذي جعله ابن الزبير أعظم مظهر للإعجاز، يجعل كثرة ورود الحروف المصدرة بها بعض السور في تلك السور ضرباً من ضروب التناسب «فإذا أخذت كل افتتاح منها معتبراً بما قدمته لك لم تجد كهيعص يصح في موضع حم عسق ولا العكس، ولا حم في موضع طس ولا العكس، ولا ألمر في موضع ألم ولا عكس ذلك. . . فقد بان وجه اختصاص كل سورة بما به افتتحت، وأنه لا يناسب سورة منها ما افتتح غيرها»[3].

ويؤكد هذا المعنى الكامن في اختصاص بعض السور بنوع من تلك

---

(1) ملاك التأويل: 1/ 175.

(2) م. ن: 1/ 176.

(3) م. ن: 1/ 177.

الحروف المعجمة في قوله تعالى: ﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الرعد: 1] حيث يرى سر زيادة الميم في مفتتح الرعد على ألر المفتتح بها خمس سور سابقة عن الرعد ولاحقة بها، وهي يونس وهود ويوسف وإبراهيم والحجر، فيقول: «فهذا الوارد هنا ما يخصه وهو أن السورتين المكتنفتين لهذه السورة، وهما سورة يوسف وسورة إبراهيم، لم يرد فيهما من الكلم المجتمع في تركيبها الألف واللام والميم والراء ما ورد في سورة الرعد، أما سورة يوسف ففيها من ذلك كلمة الأمر في قوله تعالى: ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [يوسف: 41]، ولفظ المجرمين في قوله: ﴿وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [يوسف: 110]، وأما سورة إبراهيم ففيها قوله تعالى: ﴿لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ [إبراهيم: 22]، وقوله: ﴿مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [إبراهيم: 32] وقوله ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ﴾ [إبراهيم: 33]، وقوله ﴿عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ﴾ [إبراهيم: 37]، وقوله ﴿وَتَرَى ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [إبراهيم: 49] فهذه خمس كلمات، وأما سورة الرعد فقد ورد فيها من ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ﴾ [الرعد: 2]، وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ﴾ [الرعد: 2]، وقوله: ﴿مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [الرعد: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَغِيضُ ٱلۡأَرۡحَامُ﴾ [الرعد: 8]، وقوله: ﴿وَهُمۡ يَكۡفُرُونَ بِٱلرَّحۡمَٰنِۚ﴾ [الرعد: 30]، وقوله: ﴿فَلِلَّهِ ٱلۡمَكۡرُ جَمِيعٗاۖ﴾ [الرعد: 42]، فهذه ست كلمات من هذا التركيب لم ترد في مكتنفيها، فلزيادة ما ورد فيها من هذا التركيب ورد في مطلعها ما ورد من زيادة الميم»[1].

وقد اتَّبع ابن الزبير منهج الاستقراء كما ترى في إثبات رأيه بأن حروف مطالع السور أكثر وروداً من غيرها في تلك السورة، ومن الشواهد الأخرى لهذا الاستقراء قوله في مفتتح سورة يونس «ألر» «هي مبنية على التعريف بربوبيته

---

(1) ملاك التأويل: 2/ 686، 687.

تعالى فقد تكرر فيها اسم الرب في بضعة عشر موضعاً، ثم إنه تكرر في سورة يونس من الكلم الواقع فيها الراء مائتا كلمة وعشرون كلمة»[1].

ويمكن الربط بين هذه النتائج المدعمة بالاستقراء وبين رأي الزمخشري ومن تبعه من المفسرين، بأن الحروف المعجمة تَحَدٍّ للعرب بأن يؤلفوا من هذه الحروف المستعملة عندهم ما يشبه القرآن في علو معناه وحسن نظمه وقوة تأثيره، يقول الزمخشري: «أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وبغرابة نظمه، وكالتحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم ليؤديهم النظر إلى أن يستيقنوا إن لم تتساقط مقدرتهم دونه، ولم تظهر معجزتهم عن أن يأتوا بمثله... إلا لأنه ليس بكلام البشر وأنه كلام خالق القوى والقدر»[2].

فتلك الحروف مفاتيح للسور منبهة للعقول على الإعجاز القرآني في اللفظ الذي انتظم فيه سلك تلك السور، والمعنى المتناسب بين أجزاء السورة الواحدة، وبين مثيلاتها من السور.

آيات التحدي والوصف بالحسن والكمال:

لم يتعرض ابن الزبير لآيات التحدي بالتفسير إلا في موضع واحد، لأنها لم تكن من مقصوده في إظهار الإعجاز البياني، بل كان المقصد التدليل على ذلك الإعجاز بالتناسب بين الآيات المتشابهات، فقد تساءل عن الفرق بين التعبير بوصف عشر سور مفتريات والتعبير بوصف سورة واحدة، وزيادة (مِنْ)

---

(1) م.ن: 1/611.

(2) الكشاف: 1/95، 96.

وحذفها، بين قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13] ثم يجيب مبرزاً أسرار اختلاف تلك الأوصاف، فيقول في ذكر (مِنْ) وحذفها «فكأنه قد قيل إن شككتم في نبوته وتخصيصنا إياه بذلك فأتوا برجل منكم غيره يصدر عنه أو يأتي بسورة واحدة من نمط ما سمعتم من محمد ﷺ. . .»[1] وأما الوارد في سورة يونس، فإنما أريد به ما يجري مع قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ﴾، فقيل لهم: إذا كان مفترى كما تزعمون، فما المانع من معارضته؟ فأتوا بسورة مماثلة للقرآن، فالمراد هنا نفي كلام مماثل للقرآن وإقامة الحجة عليهم بعجزهم عن ذلك، والمراد في البقرة نفي شخص يماثله»[2].

ويبين اختصاص آية هود بعشر سور فيقول: «لما قيل هنا مفتريات فوسع عليهم ناسبه التوسعة في العدد المطلوب، لأن الكلام المفترى أسهل فناسبته التوسعة، أما الوارد في السورتين فلم يذكر لهم فيها أن يكون مفترى، بل السابق من الآيتين المماثلة مطلقاً فذلك أصعب وأشق عليهم مع عجزهم في كل حال»[3].

فهو يوجه الاختلاف في المقدار المتحدى به بين الآيات على مقتضى نظرية التناسب والانسجام بين الآيات التي رآها مناط الإعجاز البياني.

وكان لابن الزبير في ملاك التأويل وقفات تأمل مع بعض الآيات التي

---

(1) ملاك التأويل: 1/ 183.
(2) م. ن: 1/ 184.
(3) م. ن: 1/ 184.

اشتملت على أوصاف المدح والحسن والتمام والهداية والإحكام للقرآن الكريم، وكانت تأملاته منصرفة إلى تقرير التوافق بين الآيات التي تشابهت في بعض أجزائها وأوهمت أجزاؤها الأخرى بعض الاختلاف، فمراده تحقيق قاعدة التناسب والانسجام بين الآيات والسور، فهو لا يحيد عن هذا المرام في كل مبحث من مباحثه، وهذا دليل التزامه بمنهجه الذي ألف من أجله ذلك الكتاب المتخصص.

فيتحدث عن سر وصف القرآن بأنه هدى للمتقين، وتخصيص التوراة والإنجيل بأنها هدى للناس بين قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، وبين قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 3 و4]، فيقول: «يشعر بحال أهل الكتابين، وفضل أهل الكتاب العزيز عليهم، فلا يلائم كل موضع إلا ما ورد فيه» ثم يستعين بالمجاز المرسل في تقرير هذا التخريج» فإن قيل إنما صح لهم الوصف بالتقوى بعد اهتدائهم بالكتاب وتصديقهم به والتزامهم ما تضمنه قلت: لحظ في ذلك الغاية فهو من باب التسمية بالمآل وهو باب واسع ومنه ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36][1].

ويثير حول آية آل عمران سؤالاً مفاده: لماذا تعلق الكتاب بالفعل نَزَّلَ وتعلقت التوراة والإنجيل بالفعل أَنْزَلَ؟ ويجيب عن ذلك بأن «نَزَّلَ عليك الكتاب مشير إلى تفصيل المُنْزَل وتنجيمه بحسب الدواعي، وأنه لم ينزل دفعة واحدة، أما لفظ أنزل فلا يعطي ذلك... فإن التوراة إنما أوتيها موسى عليه السلام جملة واحدة....»[2].

(1) ملاك التأويل: 1/ 178.

(2) م.ن: 1/ 286.

وفي قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]؛ وقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: 3]، يعلل التعبير بأنزلناه مرة وجعلناه مرة أخرى بقوله: «إنا أنزلناه قرآنا عربياً ليعلم العرب وأهل الكتاب أن ذلك منزل من عند اللّه لموافقته ما عند أهل الكتاب، . . . وأما آية الزخرف فلم تبن على إخبار بل أعقبت بآي الاعتبار والتلطف في التنبيه والتذكار»[1].

وبمثل ذلك التخريج يعالج إبدال كلمة الحكم بالقرآن بين قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: 37]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [طه: 113]، فيقول: «سورة الرعد لم يتقدم فيها شيء من القصص الإخبارية، وإنما المتقدم فيها تفاصيل أحكام مرجعها بجملتها إلى اختلاف أحوال المكلفين. . . ولما تقدم آية سورة طه قصص موسى عليه السلام، وما جرى من فتنة قومه بعده بفعل السامري. . . ثم اتبع هذا بما يلائمه إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ أي قصصاً مقروءاً بلسان العرب، مذكراً مَنْ وُفِّقَ لاعتباره والاتعاظ به» فناسب كل من العبارتين موضعه أتم مناسبة ولم يكن العكس ليناسب»[2].

وفي الآيات التي تصف القرآن بأنه الهادي إلى صراط اللّه يبين أسرار اختلاف أوصاف الصراط في قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: 1]، وقوله تعالى: ﴿وَهُدُوٓاْ إِلَى ٱلطَّيِّبِ مِنَ ٱلْقَوْلِ وَهُدُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [الحج: 24]، وقوله تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ

---

(1) ملاك التأويل: 2/ 674.

(2) م. ن: 2/ 707، 709.

﴿وَيَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [سبأ: 6]، فينظر إلى آية إبراهيم بأنها توهم أن الهداية بأمر إبراهيم فأضيف الصراط إلى اللّٰه بوصف العزة والحمد، وكذلك الشأن في آية سبأ «وليس للمدعوين إلا ما سبقت به إرادته تعالى، ولا بيد نبيه عليه السلام إخراجهم ولا هداهم، ولم يرد في هاتين الآيتين أن الإخراج من الظلمات إلى النور والهداية مما وقع وانقضى»[1]، أما آية الحج فلا محل لتوهم المخاطبين بأن الهداية مسندة إلى غير اللّٰه لأنها إخبار عن أمر قد انقضى كان سبباً في وصول المتحدث عنهم إلى الجنة «إخبار منه سبحانه بما شاءه لهؤلاء من فوزهم وفلاحهم قد تم حكمه وانقضى، فلم يكن ليناسب ما يُفْهِمُ القهرُ، وإنما المناسب ما يُفْهِمُهُ اسمه الحميد، وورد كل على ما يجب ويناسب ولم يكن العكس الوارد ليلائم ولا يناسب»[2].

وهذا التخريج كما يوافق قاعدة التناسب عند ابن الزبير يوافق مذهبه العقدي الأشعري في أن مطلق الهداية من عند اللّٰه تعالى، الذي صرح به في موضع آخر، فقال: «وإن الإرادة تخالف الرضا، وإن الآمر قد يأمر بما لا يريده، وإنه سبحانه قد يريد إيقاع ما لا يرضاه، وبيان ما تُبْنى عليه التكاليف وتتعلق به الأوامر والنواهي من القدرة الكسبية التي بمعرفتها وثبوتها حصول السلامة من مذهب الجبر»[3]، ذكر ذلك عند المقارنة بين قوله تعالى: ﴿مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: 20]، وقوله تعالى ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24].

وعن سر زيادة الرحمة مع أوصاف الهدى والبشرى في وصف القرآن

---

(1) م. ن: 2/ 714.

(2) م. ن: 2/ 715 ـ 716.

(3) م. ن: 2/ 1014.

يقول عند المقارنة بين قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] وقوله تعالى ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 102]، «الأولى مقصود بها بشارة وإنعام لا يشوبه غيره. . . وأما الثانية فواردة مورد الزجر والتعنيف لمن لم يؤمن مع البشارة للمؤمنين ألا ترى ما تقدمها من قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: 101]. . . وورد بعدها ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103]»[1].

فيرى أن كلا الآيتين جاءت على ما يقتضيه السياق والاتساق والتناسب وأحوال الخطاب القرآني.

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۞ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاقة: 41 و42] يتحدث عن علة نفي الإيمان عنهم عقب تنزيه القرآن عن الشعر، ونفى التذكر عنهم عقب تنزيهه عن الكهانة «نفي كون القرآن من أقوال الكهنة أمر لا يحتاج إلى كبير نظر ولا استعمال طول فكر فناسب هذا نفي التذكر، وأما تنزيهه عن إلحاقه بقبيل الشعر وما يرجع إلى نحو ذلك من أقوال الخطباء وأسجاعهم، فقد توهم الجاحد الظلوم المتعامي عن النظر وصرف التفكر إلى تدبره والإصغاء إلى سماعه. . . . فناسب هذا نفي التصديق؛ لأنه إنما يكون عن ركون إلى نظر وتفكر، فجاء كل على ما يناسب»[2].

وبعد فإن ابن الزبير كانت له جهوده المميزة في إظهار الإعجاز القرآني

---

(1) م. ن: 2/ 761.

(2) ملاك التأويل: 2/ 1096.

بطريق التطبيق على الآيات المتشابهات، وقد أحسن اختيار هذا الموضوع الذي تناوله من قبله الإسكافي على قلة توسع، ودون توجه إلى تأصيل نظرية التناسب والانسجام والتوافق بين الآيات بالطريقة التي أَصَّلَها ابن الزبير، كما أن كتاب (البرهان) قام دليلاً على أن ابن الزبير يرى ذلك التناسب شاملاً لجميع أجزاء الكلام المنزل المرتب في المصحف ترتيباً بيانياً، فنظام السور له نسقه المنسجم الذي حاول ابن الزبير الكشف عنه، وهو يقرر الوحدة المعنوية الكاملة في القرآن الكريم، فإذا كان الزمخشري قد طبق نظرية النظم على مساحة التفسير لكل الآيات القرآنية على ضوء تأويلات المعتزلة، فإن ابن الزبير طبقها في دائرة أخص، ومسلك أعمق، على ضوء تأويلات أهل السنة، عندما اعتنى بنظم الآيات في التوفيق بين الآيات المتشابهات في كتابه (ملاك التأويل)، وبنظم السور في كتابه (البرهان)، وكان لهذا التوجيه المؤصل لعموم التناسب بين الآيات والسور أثر في تفسير تلميذه أبي حيان من بعده.

أبو حيان الأندلسي

أبو حيان ونبذة عن منهجه في التفسير:

حينما نضجت مدارس التفسير في نهاية القرن السابع الهجري وبداية القرن الثامن، ظهر أبو حيان الأندلسي[1] وهو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الإمام أثير الدين النفزي نسبة إلى نفزة قبيلة من البربر[2].

نحوي عصره ولغويه، ومفسره، ومحدثه ومقرئه، ومؤرخه، وأديبه، أخذ القراءات عن أبي جعفر بن الطباع، والعربية عن أبي الحسن الأبذي وأبي جعفر بن الزبير وابن أبي الأحوص، وابن الصائغ وأبي جعفر اللبلي، وتقدم في النحو وسمع الحديث بالأندلس وإفريقية ومصر والحجاز من نحو أربعمائة وخمسين شيخاً، وأجاز له خلق كثير في المغرب والمشرق[3].

وكان مكباً على طلب الحديث حتى أتقنه، وبرع في التفسير والعربية

(1) انظر ترجمته في: شجرة النور الزكية ص212، بغية الوعاة: 1/ 280، طبقات المفسرين للداودي: 2/ 287، معجم المؤلفين: 12/ 130، غاية النهاية في طبقات القراء: 2/ 285.

(2) طبقات المفسرين للداودي: 2/ 287.

(3) بغية الوعاة: 1/ 280.

والقراءات والأدب والتاريخ، ونقل السيوطي عن الصفدي أنه كان ثبتاً عارفاً باللغة إماماً في النحو والتصريف، خدم هذا الفن أكثر عمره حتى صار لا يدركه أحد في أقطار الأرض فيهما غيره[1].

ونقل عن الأدفوي أنه كان ثبتاً صدوقاً، سالم العقيدة من البدع الفلسفية والتجسيم، وتشير بعض كتب التراجم إلى أنه كان ظاهرياً، فقد نقل عن ابن حجر قوله: «إن أبا حيان كان ظاهري المذهب، فلما قدم القاهرة ورأى مذهب الظاهر مهجوراً فيها تمذهب للشافعي»[2].

وهذا الذي فعله أبو حيان من رجوعه عن مذهب الظاهرية مخالف لما كان يقوله: «محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه»[3].

ويرى المقري أن المذهب الظاهري برز في منهج أبي حيان النحوي بميله الظاهر نحو السماع، ونفوره من الإغراق في التعليل والقياس، إلى جانب بعده عن الفلسفة وضعف محصوله في العلوم العقلية[4].

وربما كان سبب رجوعه عن مذهب الظاهرية ما كانت عليه مصر من سيطرة للمذهب الشافعي، وكانت لأبي حيان اليد الطولى في تفسير القرآن، وبرز ذلك بوضوح في تفسيره المشهور البحر المحيط الذي ألفه بعد انتقاله إلى مصر واختصره في كتاب سماه النهر الماد[5].

---

(1) م. ن: 1/ 281.

(2) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ـ ابن حجر العسقلاني ـ دار إحياء التراث ـ بيروت: 4/ 308.

(3) م. ن: بغية الوعاة: 1/ 280.

(4) نفح الطيب: 3/ 296.

(5) النهر الماد من البحر ـ مطبوع بهامش البحر المحيط ـ مكتبة النصر الحديثة ـ الرياض.

يقول أبو حيان في مقدمة تفسيره: «ما زلت أوثر العلم على الأهل والمال والولد، وأَرتحل من بلد إلى بلد، حتى ألقيت بمصر عصا التسيار، وبها صنفت تصانيفي، وألفت تآليفي، ومن بركاتها عَلَيَّ تصنيف هذا الكتاب»[1].

وعلى الرغم من أنه ألف تفسيره البحر المحيط في مصر فإن الباحث يجد في أقواله ما يفيد أنه اتجه إلى القاهرة وهو في سن تسمح له بأن يفكر ويصنف وهذا ما يجعله أندلسي المنشأ والثقافة، يقول في مقدمة تفسيره متحدثاً عن أخذه أصول الفقه الذي يختص بجزء الأحكام من القرآن عن مشايخه المغاربة: «وقد بحثت هذا الفن في كتاب الإشارة لأبي الوليد الباجي على الشيخ الأصولي الأديب أبي الحسن الفضل بن إبراهيم العامري الإمام بجامع غرناطة والخطيب به، وعلى أستاذنا العلامة أبي جعفر بن الزبير في كتاب الإشارة وفي شرحها له وذلك بالأندلس»[2].

ومن الأدلة على أن ثقافة أبي حيان مغربية ما أوردته كتب التراجم من أن سبب رحلته عن غرناطة ما وقع بينه وبين أستاذه أبي جعفر بن الزبير من خلاف جعل أبا حيان يتصدى له بالتأليف في الرد عليه وتكذيب روايته، فرفع ابن الزبير أمره إلى السلطان الذي أمر بإحضاره والتنكيل به، فاختفى ولحق بمصر[3]. وعلى الرغم من أن ابن الزبير كان سبب خروج أبي حيان من الأندلس حين انتصر للشيخ ابن الطباع وهو أيضاً من شيوخ أبي حيان في خصومة جرت بينهما، فإن أبا حيان كان معجباً بأستاذه ابن الزبير حيث ذكره مرتين في بداية

(1) البحر المحيط: 1/ 4.

(2) م.ن: 1/ 6.

(3) طبقات المفسرين للداودي: 2/ 288.

تفسيره[1]. ولعل الدليل الأقوى على أن ثقافة أبي حيان مغربية أنه كان يلقي دروس التفسير في مجلس بعض الأمراء والملوك بالأندلس، وكان ذلك دافعاً له إلى تأليف تفسيره، وحين عقد موازنة بين علماء المشرق والمغرب توصل إلى نتيجة مفادها: أن بالأفق المغربي الأندلسي على بعده من مهبط الوحي النبوي علماء بالعلوم الإسلامية، وأنه لم يلق هذا الفن ـ يعني علم التفسير ـ من يقارب أهل الأندلس أو يماثلهم فيه[2].

وطريقة أبي حيان في التفسير تقوم على شرح مفردات الآية فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية، ثم يشرع في تفسير الآية ذاكراً سبب نزولها ومناسبتها وارتباطها بما قبلها، ومنبهاً على القراءات شاذها ومستعملها، وهو في كل ذلك يوجه هذه القراءات بما يتناسب وعلم العربية، ثم ينقل آراء السلف والخلف في فهم معانيها مبدياً ما فيها من غوامض الإعراب ودقائق البيان والبديع.

واهتم أبو حيان كأمثاله من مفسري عصره بالمسائل النحوية والأدبية والبلاغية، فهو يذكر: «أنه يستند في آرائه النحوية واللغوية والبلاغية على القرآن والحديث والكلام الفصيح»[3].

ويذكر في مقدمة تفسيره أنه تنكب في الإعراب عن الوجوه التي تنزه القرآن عنها، مبيناً أنه ينبغي أن يحمل على أحسن إعراب وأحسن تركيب «إذ كلام اللّه تعالى أفصح الكلام، فلا يجوز فيه ما يجوزه النحاة في غيره»[4].

---

(1) أبو حيان النحوي ـ خديجة الحديثي ـ بغداد ـ 1966ـ ص36.
(2) البحر المحيط: 1/ 3.
(3) م. ن: 6/ 220.
(4) م. ن: 1/ 4.

ثم ألقى باللائمة على المفسرين المكثرين من وجوه الإعراب وأدلة الأصول، مبرزاً المنهج القويم في ذلك لمن يتصدى لتفسير القرآن فقال: «وكثيراً ما يشحن المفسرون تفاسيرهم من ذلك الإعراب بعلل النحو ودلائل أصول الفقه ودلائل أصول الدين، وكل هذا مقرر في تآليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ ذلك مسلماً في علم التفسير دون استدلال عليه»[1]. وقد اتبع أبو حيان في تفسيره طريقة فيها تجديد، ولكنه لم يستمر عليها طويلاً حيث كان يفسر مجموعة من الآيات، ثم يأتي في ختامها بما تضمنته من أنواع البيان والبديع جملة واحدة، فيقول في مقدمة تفسيره: «ثم أختتم الكلام في جملة من الآيات التي فسرتها إفراداً وتركيباً بما ذكروا فيها من علم البيان والبديع ملخصاً»[2].

وقد بدأ بهذه الطريقة في مفتتح سورة الفاتحة ولكنه توقف عنها مع نهاية سورة النساء، واتجه إلى سرد لخلاصة معنى الآية أو الآيات دون التعرض للأسرار البلاغية التي صار يشير إليها في مواضعها من الآيات[3]، وليس في ختام تفسير مجموع الآيات. ومن مزايا تفسيره أنه أعرض عن ذكر الأحاديث الضعيفة والإسرائليات، حيث نبه على ذلك في مقدمة تفسيره بقوله: «ما لا يصح من أسباب نزول وأحاديث في الفضائل وحكايات لا تناسب تواريخ إسرائيلية، ولا ينبغي ذكر هذا في علم التفسير»[4]. ويرى أبو حيان أن أجّل من صنَّف في علم التفسير أبو القاسم الزمخشري، وعبد الحق بن عطية الأندلسي المغربي، ولكنه يؤكد أنهما على جلالتهما في هذا العلم كان فيهما مجال

---

(1) م. ن: 1/ 5.
(2) م. ن: 1/ 5.
(3) م. ن: 2/ 25، 3/ 394.
(4) م. ن: 1/ 5.

للانتقاد «وبذلك ثنيت إليهما عنان الانتقاد وحللت ما تخيل الناس فيهما من الاعتقاد أنهما في التفسير الغاية التي لا تدرك، والمسلك الوعر الذي لا يكاد يسلك»[1]. وبالنظر في البحر المحيط يلاحظ الباحث أن أبا حيان بذل فيه جهداً في تحقيق ما وعد به في مقدمته، وأنه أكثر النقل عنهما ناقداً ومحققاً أحياناً، ومسلّماً لهما أحياناً أخرى، وبدون توثيق في بعض المواطن، وهذه من هنات تفسيره، وقد انطلق أبو حيان في تفسيره من مبدأ آمن به ودافع عنه في مقدمة تفسيره، وهو قوله بالاجتهاد في تفسير كلام اللّه، حيث يقول: «وقد جرينا الكلام يوماً مع بعض من عاصرنا فكان يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني تراكيبه بالإسناد إلى مجاهد وطاوس، وعكرمة وأضرابهم، وأن فهم الآيات متوقف على ذلك»[2]. فصاحب هذا الرأي متمسك بأن التفاسير الصحيحة هي التي تعتمد المأثور من أقوال الصحابة والتابعين، ويفند أبو حيان مزاعم هذا المعاصر من جهتين: الأولى أن أقوال هؤلاء المفسرين أمثال مجاهد وغيره كثيرة الاختلاف، متباينة الأوصاف، متعارضة ينقض بعضها بعضاً، وهذا يدل على أنه كان للرأي فيها مجال، الثانية: إننا إذا أخذنا بهذا الرأي فإن ما استخرجه الناس بعد التابعين من علوم التفسير ومعانيه ودقائقه وما احتوى عليه من علم الفصاحة والبيان والإعجاز لا يكون تفسيراً حتى ينقل بالسند إلى مجاهد وغيره، وهذا كلام ساقط»[3].

وبعد أن دحض مزاعم أصحاب ذلك الرأي، فصّل القول في بيان ما يحتاجه المفسر من العلوم، ووضح أن النظر في تفسير كتاب اللّه يكون من

(1) م. ن: 1/ 10.
(2) م. ن: 1/ 5.
(3) م. ن: 1/ 5.

سبعة وجوه، فلا يقدم على تفسير القرآن إلا من أحاط بجملة غالبها من كل وجه منها، ثم نبه أنه مع ذلك لا يرتقي من علم التفسير ذروته إلا من كان متبحراً في علم اللسان مسترقياً منه إلى رتبة الإحسان، قد جعل طبعه على إنشاء النثر والنظم دون اكتساب. . . يدرك إعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد»[1].

فهو يرى أن البراعة في النظم والنثر تؤهل صاحبها لتعاطي التفسير والتصنيف فيه، وعلى الرغم من أنه بنى تفسيره على علم النحو، فإنه يرى أن علم التفسير ليس متوقفاً على علم النحو فقط كما يظنه بعض الناس «بل أكثر أئمة العربية هم بمعزل عن التصرف في الفصاحة، والتفنن في البلاغة، ولذلك قلت تصانيفهم في علم التفسير»[2] «وقلّ أن ترى نحوياً بارعاً في النظم والنثر، وقد رأينا من ينسب للإمامة في علم النحو وهو لا يحسن أن ينطق بأبيات من الشعر، فضلاً عن أن يعرف مدلولها، أو يتكلم على ما انطوت عليه من علم البلاغة والبيان، فأنَّى لِمثلِ هذا أن يتعاطى علم التفسير»[3].

فهو يرى أن معرفة النحو واللغة لا تجدي كثيراً في إدراك ما في القرآن من معان، ويجب للمتصدي للتفسير أن يطلع على كلام العرب وأساليبهم في النثر والشعر، وعلى الرغم من ذلك فإن الباحث في تفسير البحر المحيط يلاحظ أن أبا حيان اعتمد اللغة والنحو أصلاً في فهم معاني النصوص القرآنية، والوقوف على مدلولات ألفاظها، يقول مصطفى المشيني: «فالناظر في البحر المحيط وما تعرض صاحبه فيه من مسائل اللغة والنحو والإعراب، وآراء المذاهب النحوية، يخرج بنتيجة مقتضاها، أن هذا الكتاب يعنى عناية فائقة

---

(1) م.ن: 1/7.
(2) م.ن: 1/9.
(3) م.ن: 1/9.

بالنحو حتى ليرى أنه أقرب إلى كتب النحو منه إلى كتب التفسير[1].

والمتتبع لحياة أبي حيان لا يجد غرابة في اهتمامه بالنحو، فقد صنف في هذا الفن مؤلفات متعددة منها «ارتشاف الضرب من لسان العرب»، «التذييل والتكميل في شرح التسهيل»، وشهد له أصحاب كتب التراجم بالبراعة في اللغة والنحو[2]. وقد جعل أبو حيان اللغة والنحو عماد المفسر في بيان معاني ألفاظ القرآن الكريم، وإعراب كلماته، وتصريف مشتقاته، وذهب إلى أن العجز في اللغة والنحو يدعو إلى تحريف الكلم عن مواضعه، يقول في مقدمة تفسيره مبرزاً أهمية اللغة والنحو للمفسر: «النظر في تفسير كتاب اللّه يكون من وجوه: الوجه الأول علم اللغة اسماً وفعلاً وحرفاً... الوجه الثاني معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة إفرادها ومن جهة تركيبها، ويؤخذ ذلك من علم النحو»[3] وقد اعتمد أبو حيان في النحو على كتاب سيبويه الذي تلقاه عن شيخه أبي جعفر بن الزبير الغرناطي.

وهذا الاهتمام من جانب أبي حيان بكتاب سيبويه والانتصار له في ثنايا تفسيره، جعل بعض المحدثين يلاحظون تأثر أبي حيان بالمدرسة البصرية، وعلى رأسها سيبويه، وهذا ما جعله يقف عن سيبويه وآرائه النحوية[4]. وقد أبرز مصطفى المشيني دواعي وأسباب هذا التأثر، وأرجعه إلى عراقة البصريين وأصالتهم النحوية، وأن سلاطين النحاة وشيوخهم كانوا بصريين، واعتماد البصريين على المصادر الأساسية في تقعيد النحو وتفنينه»[5].

---

(1) مدرسة التفسير في الأندلس ـ ص604.

(2) طبقات المفسرين للداودي: 2/ 288.

(3) البحر المحيط: 1/ 6.

(4) انظر مدرسة التفسير في الأندلس ـ ص607.

(5) م. ن: ص613 ـ 614.

والمدقق في مقدمة أبي حيان يجد أنه بالإضافة إلى تأثره بالزمخشري ونقله عنه، تأثر أيضاً بنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، وذلك عندما أشار إلى أن معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة إفرادها ومن جهة تركيبها إنما تؤخذ من علم النحو. وهذا القول يتفق تماماً مع قول الجرجاني «اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها»[1].

كما كان أبو حيان متأثراً في تصنيف تفسيره بكتاب التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير لابن النقيب، وهذا ما جعله يتعرض لكلام الفرق الصوفية، حيث يقول: «وربما ألممت بشيء من كلام الصوفية مما فيه بعض مناسبة لمدلول اللفظ، وتجنبت كثيراً من أقاويلهم ومعانيهم التي يحملونها الألفاظ»[2].

كما يبدو تأثر أبي حيان بطريقة شيخه أبي جعفر بن الزبير الغرناطي الذي صنف كتاباً في تناسب سور القرآن سماه «البرهان في تناسب سور القرآن» ويعد أبو حيان الأندلسي من المفسرين القلائل الذين أولوا عناية للتناسب بين آيات وسور القرآن، وتفسيره حافل بالشواهد على ذلك، فهو قد درج على ذكر مناسبة أول كل سورة لآخر ما قبلها، وبعملية استقراء لهذه الظاهرة، يمكن القول إن ذلك الأسلوب كان عنده مطرداً في أغلب سور القرآن الكريم[3]، والحق أن الذي يذكره أبو حيان في أوجه التناسب بين السور فيه تكلف مقيت، وتمحل وسطحية، وأرى أنه كان في ذلك متأثراً بآراء شيخه ابن الزبير

---

(1) دلائل الإعجاز ـ ص62.

(2) البحر المحيط: 1/ 5.

(3) م. ن: 6/ 95، 6/ 295، 8/ 427.

الغرناطي، فوضع كلاماً لا يقتضيه المعنى من أجل الحفاظ على هذه الآراء.

ومن خلال تحليل منهج أبي حيان التفسيري، يلاحظ الباحث أن البحر المحيط يسخر النحو في خدمة التفسير في مرحلة رسخت فيها قواعد التفسير، وبرزت خصائصه وتميزت مدارسه، فكان أبو حيان على رأس مدرسة التفسير اللغوي النحوي.

رأيه في إعجاز القرآن:

اهتم أبو حيان بإعجاز القرآن وخصه بفصل من مقدمة تفسيره، وهذه عادة درج عليها أغلب المفسرين المغاربة، كما صنف كتاباً في إعجاز القرآن سماه «خلاصة التبيان في المعاني والبيان» لم يكمله.

فقد افتتح مقدمة تفسيره بقوله: «المخصوص بالقرآن المبين والكتاب المستبين الذي هو أعظم المعجزات وأكبر الآيات البينات، . . . الباسق في الإعجاز إلى الذروة العليا»[1] وأشار في مقدمة تفسيره إلى أنه إضافة إلى إجالة النظر فيما وضع الناس في تصانيفهم، فإنه زاد من عنده «ما استخرجته القوة المفكرة من لطائف علم البيان المطلع على إعجاز القرآن. . .»[2].

فهو يرى أن البلاغة وجه من وجوه إعجاز القرآن كما سيتضح لنا من سرد هذه الأوجه في هذا المبحث، وقد أشار إلى ذلك في عرض الوجوه التي يكون النظر فيها لمن يفسر كتاب اللّه، حيث قال: «الوجه الثالث: كون اللفظ، أو التركيب أحسن وأفصح، ويؤخذ ذلك من علم البيان والبديع»[3]. فهو يذهب

(1) البحر المحيط: 1/ 2.

(2) م. ن: 1/ 3.

(3) م. ن: 1/ 6.

إلى أن الفصاحة يجب أن تلازم اللفظ مفرداً كان أم مركباً، وقد أشار إلى أن أجمع ما صنف في هذا الباب مقدمة تفسير ابن النقيب، وكتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجني، فأبو حيان يهتم بالنظم اهتماماً بالغاً، ويرى أنه يعني نظم الكلمات وتركيبها في عبارات تؤدي المعنى المطلوب، يقول بعد أن انتهى من ذكر الوجوه التي يجب الإحاطة بها لمن يتصدى للتفسير: «إنه لا يرتقي من علم التفسير ذروته إلا من كان متبحراً في علم اللسان... قد جبل طبعه على إنشاء النثر والنظر دون اكتساب... يدرك إعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد»[1] وتعرض في مقدمته لوجوه إعجاز القرآن فقال: «ولتباين أهل الإسلام في إدراك فصاحة الكلام اختلفوا فيما به إعجاز القرآن، فمن توغل في أساليب الفصاحة وأفانينها أدرك بالوجدان أن القرآن أتى في غاية من الفصاحة ونهاية من البلاغة، فمعارضته غير ممكنة للبشر، ولا داخلة تحت القدر»[2].

فهو يرى أن الوجه البياني هو أحد وجوه إعجاز القرآن، ولكنه لم يقتصر على هذا الوجه وحده، بل عدد وجوه إعجاز القرآن. وهو يفصِّل المثلية الواردة في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ [البقرة: 23] فيقول:

- من مثله في حسن النظم، وبديع الرصف، وعجب السرد، وغرابة الأسلوب وإيجازه، وإتقان معانيه.
- في غيوبه من إخبار بما كان وبما يكون.
- احتوائه على الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقصص والحكم، والمواعظ والأمثال.

---

(1) م.ن: 1/ 7.
(2) م.ن: 1/ 8.

- في صدقه وسلامته من التبديل والتحريف.
- من مثله في كلام العرب الذي هو من جنسه.
- في أنه لا يخلق على كثرة الرد، ولا تمله الأسماع، ولا يمحوه الماء، ولا تفنى عجائبه، ولا تنتهي غرائبه.
- في دوام آياته وكثرة معجزاته.

أي مثله في كونه من كتب اللّه المنزلة على من قبله[1].

فهو يرى أن التحدي إنما وقع بكل ما سبق ذكره، وهو بذلك يخالف كثيراً من المتقدمين أمثال ابن عطية الذي يؤكد أن التحدي إنما وقع بنظمه وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه[2]، وأشار إلى هذه الوجوه وهو يفسر آية التحدي من قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: 34] قال: «أي مماثل للقرآن في نظمه ورصفه من البلاغة وصحة المعاني، والإخبار بقصص الأمم السابقة، والمغيبات والحكم»[3].

ورأي أبي حيان هذا في تعدد وجوه إعجاز القرآن، وعدم اقتصارها على الجانب البلاغي أخذه عن القاضي عياض[4] والقرطبي[5].

وعلى الرغم من أن أبا حيان قد عدد وجوه إعجاز القرآن، فقد كان اهتمامه في مقدمته وفي ثنايا تفسيره منصباً على وجهين من تلك الوجوه وهما:

---

(1) م.ن: 1/ 105.
(2) المحرر الوجيز: 1/ 38.
(3) البحر المحيط: 8/ 152.
(4) انظر كتاب الشفا: 1/ 518.
(5) انظر الجامع لأحكام القرآن: 1/ 73.

حسن النظم، والإخبار عن الغيوب حيث يقول: «وتفسير المثلية بنظمه ورصفه وفصاحة معانيه التي تعرفونها، ولا يعجزهم إلا التأليف الذي خص به القرآن، أو في غيوبه وصدقه[1]. ويظهر هنا تأثر أبي حيان بالباقلاني الذي حصر وجوه إعجازه في ثلاثة أوجه: حسن النظم، وأمية المنزل عليه، وإخباره عن الغيوب[2].

كما أن في جمعه بين حسن النظم وفصاحة المعاني إشارة إلى نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن البلاغة لا تعود إلى الألفاظ من حيث هي ألفاظ مفردة، وإنما تعود إلى معانيها بعد أن يلتئم شملها في نظم[3].

وقد ظهر اهتمام أبي حيان واضحاً بأحد وجوه الإعجاز، وهو الإخبار عن الغيوب، وتعرض لهذا الوجه عند تفسيره لآيات القرآن الكريم، فقال وهو يفسر قول الحق جل وعلا: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: 24]، «إثارة لهممهم ليكون عجزهم بعد ذلك أبلغ وأبدع، وفي ذلك دليلان على إثبات النبوة: أحدهما: صحة كون المتحدى به معجزاً.

الثاني: الإخبار بالغيب من أنهم لا لن يفعلوا، وهذا لا يعلمه إلا اللّه»[4] وفي هذه الآية من تأكيد المعنى ما لا يخفى، لأنه كما قال فإن لم تفعلوا وكان معناه في المستقبل مخرجاً ذلك مخرج الممكن أخبر أن ذلك لا يقع وهو إخبار صدقه، فكان في ذلك تأكيد أنهم لا يعارضونه، وأكد أبو حيان صدق هذه الآية، لأنهم لو عارضوه لتوفرت الدواعي على نقله خصوصاً من الطاعنين

(1) البحر المحيط: 1/ 104.
(2) انظر تفصيل ذلك في إعجاز القرآن ـ ص83 وما بعدها.
(3) انظر دلائل الإعجاز ـ ص40.
(4) البحر المحيط: 1/ 106.

عليه، فإذا لم ينقل دل على أنه إخبار بالغيب، وكان ذلك معجزة.

واحترز أبو حيان من أنه قد يعترض معترض بأن محاولات المعارضة كانت موجودة من أمثال مسيلمة الكذاب، وأبي الطيب المتنبي، فقال: «وأما ما أتى به مسيلمة الكذاب في هذره وأبو الطيب المتنبي في عبره ونحوهما فلم يقصدوا المعارضة إنما ادعوا أنه نزل عليهم وحي بذلك»[1].

ومع ذلك فقد أتوا باللفظ الغث، والمعنى السخيف، واللغة المهجنة والأسلوب الرذل، والفقرة غير المتمكنة، والمطلع المستقبح، بحيث لو قوبل بين كلامهم في غير ما ادعوا أنه وحي، وكلامهم المزعوم، لظهر لكلامهم العادي فضل الفصاحة والبلاغة عما ادعوا أنه وحي.

لقد تنبأ مسيلمة الكذاب باليمامة، وزعم أن له قرآناً نزل عليه من السماء، ولقد كانت عباراته الحمقاء دليلاً على سخفه وضعف عقله، يجنح في أكثرها إلى سجع الكهان، لأنه كان يحسب أن النبوة ضرب من الكهانة فيسجع كما يسجعون ومن ترهاته قوله في الضفدعة: «يا ضفدع بنت ضفدعين نقي ما تنقين نصفك في الماء، ونصفك في الطين، لا الماء تكدرين، ولا الشارب تمنعين»[2].

فجاء كلامه على هذا النمط لا ينهض ولا يتماسك، مضطرب السجع، مبتذل المعنى، يقول أبو حيان في مقدمة تفسيره: «وممن لم يدرك إعجازه، أو أدرك وعاند وعارض مسيلمة الكذاب أتى بكلمات زعم أنها أوحيت إليه انتهت في التفاهة والعي والغثاة بحيث صارت هزأة للسامع»[3].

---

(1) البحر المحيط: 1/ 107.

(2) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص55.

(3) البحر المحيط: 1/ 8.

وقد أنكر الخَطَّابي وجود المعارضة للقرآن موضحاً أن وجودها كلا وجود، حيث يقول في رسالته (بيان إعجاز القرآن): «وإذا أنت وقفت على شروط المعارضة ورسومها، وتبينت مذاهبها ووجوهها، علمت أن القوم لم يضعوا في معارضة القرآن شيئاً، ولم يأتوا من أحكامها بشيء البتة، والأمر في ذلك بين واضح»[1].

وعند تفسير أبي حيان لقوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: 39] فَسَّرَ إتيان التأويل هنا بما فيه من الإخبار بالغيوب «أي عاقبته حتى يتبين لهم أكذب هو، أم صدق»[2].

فهو يعني أنه كتاب معجز من جهتين: من جهة إعجاز نظمه، ومن جهة ما فيه من الإخبار بالغيوب، فهم قد تسرعوا إلى تكذيبه قبل أن يدققوا النظر في نظمه ورصفه وبلوغه حد الإعجاز، وقبل أن يخبروا إخباره بالمغيبات وصدقه وكذبه.

يقول الزمخشري في توضيح ذلك: «يعني قبل النظر في معجزات الأنبياء وقبل تدبرها من غير إنصاف من أنفسهم ولكنهم قلدوا الآباء وعاندوا»[3]. وقد نقل أبو حيان عبارة الكشاف بنصها ونسبها إليه، فهو مهتم بالتحقيق والتوثيق، كما وعد بذلك في مقدمة تفسيره، وساق أبو حيان شواهد من آيات القرآن تؤكد أن الإخبار بالغيوب وجه من وجوه إعجازه، حيث قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقُلْ إِنِّىٓ أَنَا ٱلنَّذِيرُ ٱلْمُبِينُ * كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ * ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ

(1) بيان إعجازالقرآن ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص66.
(2) البحر المحيط: 5/ 159.
(3) انظر تفصيل ذلك في الكشاف: 2/ 238.

عِضِينَ﴾ [الحجر: 89 ـ 91]. وأنذر قريشاً مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعني اليهود وهو ما جرى على قريظة والنضير فجعل المتوقع بمنزلة الواقع، وهو من الإعجاز لأنه إخبار بما سيكون وقد كان»[1]، وشبيه الآية السابقة قوله تعالى في مفتتح سورة الروم: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ * فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ ﴾ [الروم: 2 ـ 4] فبعد أن سرد أبو حيان قصة انتصار الروم على الفرس التي أنبأ بها القرآن علق قائلاً: «غلبت الروم فارس وجاء الخبر ففرح المسلمون، وكان ذلك من الآيات البينات الشاهدة بصحة النبوة، وأن القرآن من عند الله، لأنها إيتاء من علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله»[2] ومنها قوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ [الفتح: 27]، كانت الرؤية بالحديبية أنه وأصحابه دخلوا مكة آمنين، وقد حلقوا وقصروا؛ فقص الرؤيا على أصحابه، ففرحوا واستبشروا، وحسبوا أنهم داخلوها في عامهم، وقالوا: «إن رؤيا رسول الله حق، فلما تأخر ذلك قال عبد الله بن أُبَيّ وعبد الله بن نفيل ورفاعة بن الحرج: والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا المسجد الحرام، ولما نزلت هذه الآية علم المسلمون أنهم يدخلونها فيما يستأنف، واطمأنت قلوبهم، ودخلوها معه عليه الصلاة والسلام في ذي القعدة سنة سبع وذلك ثلاثة أيام هو وأصحابه، وصدقت رؤياه ﷺ وعقب أبو حيان على هذه القصة بقوله: «وهذا من تمام إعجاز القرآن إخباره بمثل هذه الغيوب»[3].

والوجه الثاني من وجوه إعجاز القرآن الذي لقي اهتماماً كبيراً من أبي

(1) البحر المحيط: 5/ 466.

(2) م. ن: 7/ 161، .

(3) البحر المحيط: 8/ 101.

حيان هو الوجه البلاغي، حيث وضعه في مقدمة وجوه الإعجاز، وخصص مساحات من تفسيره له، فقد أشار إليه في المقدمة وهو يشرح معنى كلمة التفسير، حيث قال: «التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم، مدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتَتِمَّات لذلك»[1]، وفسر معنى قوله: «أحكامها الإفرادية والتركيبية فقال: هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع»[2].

وأشار إلى معنى قوله: «التي تحمل عليها» ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً يصد عن الحمل على الظاهر فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز. والمتفحص للبحر المحيط يلاحظ أن أبا حيان أبدى اهتماماً ملحوظاً بعلم البديع بنوعيه، وأبرزه في تفسيره، وساق شواهد متعددة عليه من القرآن الكريم، وهو بذلك يخالف عبد القاهر الجرجاني الذي رفض أن يُضَمِّن مصنفاته أيَّ نوع من أنواع البديع، تمشياً مع مذهبه الأشعري الذي لا يهتم بالألفاظ، وإنما يعتني بمعانيها، ولكن عصر أبي حيان برز فيه علم البديع ركيزة من ركائز البلاغة، فصار محتماً على من يتوجه للبلاغة أن يهتم بهذا الفن، كما أن العلماء المغاربة لم يكونوا متأثرين كثيراً بالصراعات المذهبية بين المعتزلة والأشاعرة، ولذلك أخذوا من كل فريق ما يرونه مناسباً لهم.

وقد لاحظت اهتمام أبي حيان بالإعجاز البياني من خلال تفسيره الذي كانت الأسرار البلاغية والنكات البيانية من اللبنات التي أسس عليها هذا

---

(1) م.ن: 1/14.

(2) م.ن: 1/14.

التفسير، ولا غرابة في ذلك، فقد صنف تفسيره في عصر أصبحت فيه الدراسات اللغوية والبلاغية مرتكزاً لعلم التفسير، كما أنه نقل عن الزمخشري رأياً اعتد به، وهو أن من «توغل في أساليب الفصاحة أدرك بالوجدان أن القرآن أتى في غاية من الفصاحة ونهاية من البلاغة، وأنه لا يغوص في التفسير إلا رجل برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما المعاني، وعلم البيان»[1].

وأشار إلى المثلية الواردة في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13] بقوله: «مثله في حسن النظم والبيان وإن كان مفترى» وتحدث عن أثر إعجاز القرآن البياني في كفار قريش وأنهم أدركوا مدى تأثيره في النفوس وإن كابروا ورفضوا الإذعان له: «فمنهم حين سمع القرآن أدرك إعجازه للوقت، فوفق وأسلم، وآخر أدرك إعجازه فكفر ولجّ في عناده، فنسبه تارة إلى الشعر، وتارة إلى الكهانة والسحر، وآخر لم يدرك إعجازه من جهة الفصاحة»[2]، وأعطى أمثلة لما أجمله في العبارة السالفة، فبين أن من أدرك إعجازه فوفق وأسلم بأول سماع سمعه أبو ذر الغفاري، وخبره في إسلامه مشهور، ويروي أبو ذر الغفاري قصة إسلامه، وكيف أن أخاه أنيساً ـ وهو من فحول الشعراء جاءه مبهوتاً بما سمع من النبي ﷺ، حيث قال له عند سؤال أبي ذر عما يقول الناس عن النبي ﷺ «يقولون شاعر وكاهن وساحر، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم، ولقد وضعته على إقراء الشعر فلم يلتئم، وما يلتئم على لسان أحد بعدي، وإنه لصادق، وإنهم لكاذبون»[3].

---

(1) البحر المحيط: 1/ 9، الكشاف: 1/ 16.

(2) البحر المحيط: 1/ 8.

(3) انظر قصة إسلام أبي ذر في صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب فضائل الصحابة ـ فضائل أبي ذر ـ رضي الله تعالى عنه: 16/ 28.

ومممن أدرك إعجازه وكفر عناداً، عتبة بن ربيعة، كان من عقلاء الكفار حتى كان يتوهم أمية بن الصلت أنه (يعني عتبة) يكون النبي المنبعث في قريش، فلما بعث اللّه محمداً ﷺ حسده عتبة وأضرابه مع علمهم بصدقه، وأن ما جاء به معجز[1].

تذكر كتب السيرة أن قريشاً أرادت أن تخاصم النبي بالحجة، فبعثت إليه عتبة بن ربيعة وكان سيداً في قومه، فقال: «يا محمد، إنك أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جمعهم، وسفهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم، وكفرت به من مضى من آبائهم، فاسمع مني أموراً لعلك تقبل بعضاً منها، فقال له رسول اللّه: «قل يا أبا الوليد قال: إن أردت بالذي فعلت مالاً جمعناه لك، أو شرفاً سودناك علينا، فلا نقطع أمراً دونك، وإن كان ما يأتيك رئياً تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه، قال: أفرغت يا أبا الوليد؟ قال: نعم. فأسمعه رسول اللّه ﷺ آيات من سورة السجدة وسجد، فقام عتبة إلى أصحابه بغير الوجه الذي ذهب به، فسأله قومه ما وراءك؟ قال: سمعت قولاً ما هو بالشعر ولا السحر ولا الكهانة، أطيعوني يا معشر قريش وخلوا بين هذا الرجل وما هو فيه، فواللّه ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ فغضبت قريش وقالوا: سحرك يا أبا الوليد[2].

ويضيف أبو حيان قرينة أخرى لإعجاز القرآن وهو يفسر قول الحق عزَّ وجلَّ: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82] يقول: «هذا في علم البيان الاحتجاج النظري، وقوم يسمونه

(1) البحر المحيط: 1/ 8.

(2) السيرة النبوية ـ ابن هشام ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ 1955 ـ ط 2ـ القاهرة: 1/ 293.

المذهب الكلامي ويفسر وجه الدليل في الآية بقوله: «ليس من متكلم كلاماً طويلاً إلا وجد في كلامه اختلاف كثير، إما في الرصف واللفظ، وإما في المعنى بتناقض أخبار، أو الوقوع على خلاف المخبر به، أو اشتماله على ما لا يتلئم، أو كونه يمكن معارضته والقرآن العظيم ليس فيه شيء من ذلك، لأنه كلام المحيط بكل شيء مناسب بلاغة معجزة فائقة لقوة البلغاء، وتظافر صدق أخبار، وصحة معان، فلا يقدر عليه إلا العالم بما لا يعلمه أحد سواه»[1].

وهذا القول سبقه إليه ابن عطية، حيث قال في مقدمة تفسيره: «ويظهر لك قصور البشر في أن البليغ ينقح القصيدة أو الخطبة حولاً ثم ينظر فيها، فيغير فيها، ثم تعطى لآخر فيأخذها بقريحة جامة، فيبدل فيها وينقح، ثم لا تزال كذلك فيها مواضع للنظر والبدل، وكتاب اللّه لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب على لفظة أحسن منها لم يوجد»[2].

ويعد أبو حيان الأندلسي من المعارضين للقول بالصرفة، حيث ذكر أن قوماً لم يدركوا إعجاز القرآن من جهة الفصاحة، ورأوا أنه من نمط كلام العرب، وأن مثله مقدور لمنشىء الخطب، وردوا إعجازه إلى أن اللّه تعالى صرف العرب عن معارضته ومفاضلته، مع أنهم كانوا قادرين على مماثلته[3]، وقد عير أبو حيان هؤلاء وهو المعروف بحدة اللسان، فقال: «والقائلون بأن الإعجاز وقع بالصرف هم من نقصان الفطرة الإنسانية برتبة بعض النساء»[4]. فهو يرميهم بقصر النظر وخطل التفكير ونقصان العقل. وإنما شبههم بالنساء

(1) البحر المحيط: 3/ 305.
(2) المحرر الوجيز: 1/ 39.
(3) البحر المحيط: 1/ 8.
(4) م.ن: 1/ 8.

لأنه أورد قصة مفادها، أن امرأة رأت زوجها يطأ جارية فعاتبته، فأخبر أنه ما وطئها، فقالت له: إن كنت صادقاً فاقرأ شيئاً من القرآن، فأنشدها بيت شعر ذكر اللّه فيه ورسوله وكتابه، فصدقته، فلم ترزق من الرحمة ما تفرق به بين كلام الخلق وكلام الحق[1]. ثم أورد حكاية عن شيخه ابن الزبير الغرناطي عن بعض من كان له معرفة بالعلوم القديمة، ومعرفة بكثير من العلوم الإسلامية، وكان يقول: لا أدرك فرقاً بين القرآن وبين غيره من الكلام، فهذا الرجل وأمثاله من علماء المسلمين يكون من الطائفة الذين يقولون بأن الإعجاز وقع بالصرف.

التدرج في التحدي:

لقد ترقى القرآن بالعرب في التحدي وظهر في هذا الأمر خلاف سببه أن هناك علاقة بين التدرج في التحدي، والتعاقب في نزول آيات التحدي، فاختلاف العلماء قد وقع في تحديد طرفي التحدي، أي البداية والنهاية بالسورة الواحدة، أو بالقرآن كله، ويخالف أبو حيان ابن عطية في مسألة التدرج، فيرى أبو حيان ومن قبله ابن كثير أن آية هود التي جاء فيها التحدي بعشر سور هي النازلة أولاً، يقول أبو حيان في بحره المحيط: «إنما تحداهم أولاً بعشر سور مفتريات قبل تحديهم بسورة إذ كانت هذه السورة مكية، والبقرة مدنية، ويونس أيضاً مكية، ومقتضى التحدي بعشر أن يكون قبل طلب المعارضة بسورة»[2].

«فلما نسبوه إلى الافتراء طلب منهم أن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات إرخاء لعنانهم»[3]، وكأنه يقول: هبوا أني اختلقته ولم يوح إليّ، فأتوا أنتم

---

(1) م. ن: 1/ 8.

(2) البحر المحيط: 5/ 208.

(3) م. ن: 5/ 208.

بكلام مثله مختلق من عند أنفسكم، فأنتم عرب فصحاء مثلي لا تعجزون عن مثل ما أقدر عليه من الكلام. ثم دلل على صحة ما ذهب إليه بقوله: «وشأن من يريد تعجيز شخص أن يطالبه أولاً بأن يفعل أمثالاً مما يفعل هو، ثم إذا تبين عجزه قال له: افعل مثلاً واحداً»[1].

ونقل أبو حيان عن بعض الناس قولهم إن هذه، يعني سورة هود، مقدمة في النزول على تلك، أي سورة يونس، ولا يصح أن تكون السورة الواحدة مفتراة، وآية سورة يونس في تكليف سورة مرتبة على قولهم افتراه، وكذلك آية البقرة إنما رمتهم بأن القرآن مفترى[2].

وقد رد أبو حيان على هذا الرأي بقوله: «وقائل هذا القول لم يلحظ الفرق بين التكليفين في كمال المماثلة مرة، ووقوفها على النظم مرة، والظاهر أن قوله مثله لا يراد به المثلية في كون المعارض عشر سور، بل مثله يدل على مماثلة في مقدار ما من القرآن»[3].

وساق أبو حيان دليلاً آخر على صحة ما ذهب إليه في تدرج آيات التحدي وهو يفسر آية التحدي في سورة الإسراء مفاده: أنه إذا كان فصحاء اللسان الذي نزل به القرآن وبلغاؤهم عجزوا عن الإتيان بسورة واحدة مثله، فلأَنْ يكونوا أعجز عن أن يأتوا بمثله جميعه ولو تعاون الثقلان عليه لا يأتون بمثله، ولما كانت الجن تفعل أفعالاً مستغربة كما حكى اللّه عنهم في قصة سليمان أدرجوا مع الإنس في التحدي، ليكون ذلك أبلغ في التعجيز[4].

---

(1) م. ن: 5/ 208.
(2) م. ن: 5/ 208.
(3) م. ن: 5/ 208.
(4) م. ن: 6/ 77.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أنَّ التحدي إنما وقع على الإنس دون الجن، لأن الجن ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه، وإنما ذكروا في الآية لأن اجتماع الإنس والجن وعجزهم يعطي الدليل على أن الإنس أعجز إذا حاولوا التحدي بمفردهم، وهذا يعد تعظيماً لإعجاز القرآن، لأنه إذا فرض اجتماع الإنس والجن وظاهَرَ بعضهم لبعض، وعجزوا عن المعارضة، كان الفريق الواحد منهم أعجز[1]، وقال ابن الزبير الغرناطي: «خص الفريقين وعين ممن ذكر الناس اعتناء بهم، أعني الجنس الإنساني، ليظهر شرفهم على الجن»[2].

ولا نوافق ابن الزبير وغيره ممن ذهبوا إلى أن التحدي موجه إلى الإنس وحدهم دون الجن، وإلا لكان ذكر الجن لا معنى له، والقرآن الكريم منزه عن ذلك، وغاية ما في الأمر أن الإنس قُدِّموا لأن الإعجاز فيهم أظهر، والخطاب إليهم أخص، وهذا الرأي أشار إليه أبو حيان بقوله: «ويحتمل أن يكون ذكر الجن هنا لأنه عليه السلام بعث إلى الإنس والجن، فوقع التعجيز للثقلين معاً»[3]. لكنه تنكب عن الطريق الصحيح حينما ذكر أنه يحتمل أن تكون الملائكة مندرجين تحت لفظ الجن، لأنه قد يطلق عليهم هذا الاسم كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ [الصافات: 158]، وهذا الرأي بعيد عن الصواب، فيه تحميلٌ للألفاظ ما لا تحتمل، حيث إن القرآن الكريم وفي مواضع متعددة قد فرق في التسمية بين الجن والملائكة، حيث وضع لكل منهما ما يدل عليه، فكيف يصح أن يجمع بينهما في هذه الآية، أما الآية الدالة على

(1) انظر الإتقان في علوم القرآن: 4/ 19 ـ 20.

(2) ملاك التأويل: 2/ 766.

(3) البحر المحيط: 6/ 77.

صلة الانتساب بين الجن والملائكة فهي دعوى الكفار، والقرآن عرضها من أجل نفي مطابقتها، فهي تصلح دليلاً على استقلال ماهية الملائكة عن الجن.
ويختم أبو حيان[1] حديثه عن التدرج في آيات التحدي برأي نقله عن أبي عبد اللّه الرازي وفحواه: أن مراتب التحدي بالقرآن ست: تحد بكل القرآن في ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ﴾ [الإسراء: 88] وتحد بعشر سور، وتحد بسورة واحدة، وتحد بحديث مثله في قوله: ﴿فَلۡيَأۡتُواْ بِحَدِيثٖ مِّثۡلِهِۦٓ﴾ [الطور: 34]، وفي هذه الأربع طلب أن يعارض رجل يساوي الرسول في عدم التتلمذ والتعلم، وطلب منهم معارضة سورة واحدة من أي إنسان كان تعلم العلوم أو لم يتعلمها، وفي هذه المراتب الخمس تحد لكل واحد من الخلق، وتحد طلب من المجموع واستعانة بعض ببعض[2].

ويظهر ما في هذا التخريج من التناقض والاضطراب، ولكن أبي حيان لم يكلف نفسه عناء الرد عليه، ولكننا نجد الرد في تفسير أبي حيان على هذا الرأي وأمثاله ممن يرى عود الضمير على المنزل عليه، فقد ذهب إلى أن الهاء في قوله من مثله عائد على (ما) أي على المُنْزَل، وهو القرآن، ورأى أن هذا قول أكثر المفسرين، وأورد لتأييد رأيه أدلة منها: أن الارتياب أولاً إنما جيء به منصباً على المنزل لا على المُنزَل عليه، وأنه قد جاء في نظير هذه الآية وهذا السياق آيات كثيرة كقوله: «على أن يأتوا بمثل هذا القرآن» «فليأتوا بحديث مثله» أي مماثل للقرآن في نظمه ورصفه من البلاغة، وصحة المعاني والإخبار بقصص الأمم السالفة والمغيبات والحكم[3].

---

(1) انظر البحر المحيط: 5/ 185.
(2) م. ن: 5/ 185.
(3) م. ن: 1/ 104.

القدر المعجز من القرآن:

أما القدر المعجز من القرآن فقد بينه أبو حيان وهو يفسر آية التحدي في سورة البقرة، حيث إنه طلب منهم الإتيان بمطلق سورة وهي القطعة من القرآن التي أقلها ثلاث آيات فلم يقترح عليهم الإتيان بسورة طويلة، فيتعنتوا في ذلك، بل سهل عليهم وأراح عليهم بطلب الإتيان بسورة ما، وهذا هو غاية التبكيت والتخجيل لهم[1].

ورأي أبي حيان هذا يوافق رأي الجمهور الذي أورده الباقلاني بقوله: «الذي ذهب إليه عامة أصحابنا أن أقل ما يعجز من القرآن السورة، قصيرة كانت أم طويلة، أو ما كان بقدرها... فإذا كانت الآية بقدر حروف السورة، وإن كانت سورة الكوثر فذلك معجز»[2].

ولم يقتصر أبو حيان على هذا الرأي، ولكنه أورد رأياً غريباً منسوباً إلى ابن عباس ملخصه، أن السور التي وقع بها طلب المعارضة لها هي معينة، وهي البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال، والتوبة ويونس وهود. وفسر صاحب هذا الرأي المثلية في قوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هود: 13] أي مثل هذه السور.

وقد رد أبو حيان هذا الرأي فقال: «وهذه السور أكثرها مدني، فكيف تصح الحوالة بمكة على ما لم ينزل بعد، ولعل هذا لا يصح عن ابن عباس»[3].

---

(1) م.ن: 1/ 104.

(2) إعجاز القرآن ـ 287.

(3) البحر المحيط: 5/ 208.

رأيه في الحروف المقطعة:

أورد أبو حيان أقوال العلماء في الحروف المقطعة في أوائل السور، ثم رجح رأياً بعينه بعد أن سردها ونسبها إلى قائليها، نورد منها ما نستوضح به الصورة، فقد ذهب جمهور المفسرين على أنها حروف مركبة، ومفردة، وغيرهم ذهب إلى أنها أسماء عبر بها عن حروف المعجم الذي ينطق بالألف واللام منها، في نحو قال، والميم في نحو ملك، ونقل عن زيد بن أسلم أنها أسماء السور، وهو رأي الحسن البصري أيضاً، وذكر الزمخشري أن هذا الرأي عليه إطباق الأكثر[1]، وقال قوم إنها فواتح للتنبيه، والاستئناف ليعلم أن الكلام الأول قد انقضى[2]، وهذا الرأي لا يستقيم، لأن الحروف المقطعة ليست موجودة في كل سورة من سور القرآن الكريم.

وروي عن ابن عباس وقوم أنها حروف متفرقة دلت على معان مختلفة، ثم اختلف أصحاب هذا الرأي في هذه المعاني.

فقال بعضهم هذه الحروف يتألف منها اسم اللّه الأعظم إلا أنّا لا نعرف تأليفه منها، أو اسم ملك من ملائكته، أو نبي من أنبيائه، لكن جهل الناس طريقة التأليف، وقد قال بهذا الرأي علي بن أبي طالب، وابن عباس، وتابعهم عليه سعيد بن جبير[3] وأبو العالية[4].

---

(1) الكشاف: 1/ 83.

(2) البحر المحيط: 1/ 34.

(3) سعيد بن جبير الأسدي بالولاء الكوفي أبو عبد اللّه تابعي، كان أعلمهم على الإطلاق، أخذ العلم عن ابن عباس وعبد اللّه بن عمر، قتله الحجاج سنة (95هـ) ـ طبقات المفسرين للداودي: 1/ 188.

(4) هو رفيع بن مهران أبو العالية الرياحي البصري، مقرىء فقيه، له تفسير رواه عن الربيع بن أنس البكري، توفي عام (93هـ) ـ طبقات المفسرين للداودي: 1/ 178.

وقال آخرون: هي إشارة إلى حروف المعجم، كأنه قال للعرب إنما تحديتكم بنظم من هذه الحروف التي عرفتم.

وكان الزمخشري قد رجح هذا الرأي وذهب إليه في معرض حديثه عن الحروف المقطعة في أوائل السور حيث قال بعد أن أشار إلى الوجه الأول، وهو أنها أسماء السور: «الوجه الثاني: أن يكون ورود هذه الأسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن، وبغرابة نظمه، وكالتحريك للنظر في أن هذا المتلو عليهم، وقد عجزوا عنه عن آخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم... ولم تظهر معجزتهم عن أن يأتوا بمثله بعد المراجعات المتطاولة، وهم أمراء الكلام، وزعماء الحوار، وهم الحِرَاص على التساجل في اقتضاب الخطب، والمتهالكون على الافتنان في القصيد والرجز... إلا لأنه ليس بكلام البشر، وأنه كلام خالق القوى والقدر»[1].

ثم علق الزمخشري على هذا الرأي بقوله: «وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزل»[2]. وقد أورد القرطبي في تفسيره الرأي نفسه، ونسبه إلى قطرب والفراء وغيرهما، فقال: «هي إشارة إلى حروف الهجاء أعلم اللّه به العرب حين تحداهم بالقرآن، أنه مؤلف من حروف هي التي منها بناء كلامهم، ليكون عجزهم عنه أبلغ في الحجة عليهم، إذ لم يخرج عن كلامهم»[3].

لكن أبا حيان لم يرجح هذا الرأي، ومال إلى قول السلف في هذه المسألة فقال: «الذي أذهب إليه أن هذه الحروف التي في فواتح السور هو

---

(1) الكشاف: 1/ 96 ـ 97.

(2) م. ن: 1/ 97.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 155.

المتشابه الذي استأثر اللّه بعلمه، وسائر كلامه تعالى محكم[1].

وقد أخذ أبو حيان هذا الرأي عن عامر الشعبي، وسفيان الثوري، وجماعة من المحدثين الذين وصفوا هذه الحروف بأنها سر اللّه في القرآن، وهي المتشابه الذي انفرد اللّه تعالى بعلمه، ولا يجوز أن يتكلم فيها، ولكن نؤمن بها ونقرأها كما جاءت، وقد رووا هذا القول عن أبي بكر الصديق رضي اللّه عنه[2]، ولعل ظاهرية أبي حيان هي التي دعته إلى ترجيح هذا الرأي، فوقف عند ظاهر النص، ولم يلجأ إلى التأويل، وهو بذلك يخالف رأي ابن عطية الذي يذهب إلى ضرورة التماس التأويل لها، مستدلاً بأن العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة نظماً لها ووضعاً بدل الكلمات التي الحروف منها كقول الشاعر:

بـالـخـيـر خـيـرات وإن شـرٌ فـا   و لا أريـد الـشـر إلا أن تـا[3]

أراد إن شراً فشر، وأراد إلا أن تشاء.

وعلق بقوله: «والشواهد في هذه كثيرة فليس كونها في القرآن مما تنكره العرب في لغتها، فينبغي إذا كان من معهود كلام العرب أن يطلب تأويله ويلتمس وجهه»[4].

تفسير آيات التحدي:

يبدي أبو حيان اهتماماً كبيراً بتفسير آيات التحدي، وذلك من منطلق

---

(1) البحر المحيط: 1/ 35.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 154.

(3) لسان العرب: 2/ 5 وهو من الرجز.

(4) المحرر الوجيز: 1/ 97.

اهتمامه بدلائل النبوة، وإعجاز القرآن من ذلك، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23] يقول: «السورة الدرجة الرفيعة، وسميت سورة القرآن بها لأن قارئها يشرف بقراءتها على من لم تكن عنده كسور البناء، قيل لتمامها وكمالها، أو لأنها قطعة من القرآن من أسأرت»[1].

ورد في لسان العرب أن أبا الهيثم جعل السورة من سور القرآن من أسأرت سؤراً أي أفضلت فضلاً، إلا أنها لما كثرت في الكلام، وفي القرآن ترك فيها الهمز[2]. وذهب أبو حيان إلى أن الآية نزلت في جميع الكفار، ونقل عن ابن عباس ومقاتل، أنها نزلت في اليهود، وسبب ذلك أنهم قالوا هذا الذي يأتينا به محمد لا يشبه الوحي، وإنا لفي شك منه، ثم رجح الرأي الأول[3]، وذهب ابن عطية إلى ترجيح الرأي الأول، فقال: «هذه الآية تقتضي أن الخطاب المتقدم إنما هو لجماعة المشركين الذين تحدوا»[4]، ويبدو رجحان الرأي الأول لأن الذين تعرضوا للمنزل والمنزل عليه هم الكفار واليهود، فجاء التحدي عاماً يشمل الجميع، وهذا أبلغ في مقام التحدي.

وأبرز أبو حيان مناسبة هذه الآية لما قبلها بقوله: «إنه لما احتج، تعالى، عليهم بما يثبت الوحدانية، ويبطل الاشتراك، أخذ يحتج على من شك في النبوة بما يزيل شبهته، وهو كون القرآن معجزة، وبين لهم كيف يعلمون أنه من غير الله، أم من عنده، بأن يأتوا هم ومن يستعينون به بسورة هذا وهم الفصحاء

---

(1) البحر المحيط: 1/ 101.
(2) لسان العرب ـ ابن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ـ: 4/ 387.
(3) البحر المحيط: 1/ 102.
(4) المحرر الوجيز: 1/ 143.

البلغاء المجيدون حوك الكلام من النثر، والنظم»[1]. ونبه أبو حيان إلى لطيفة بلاغية، وهي أن الفعل نزل تعدى بعلى إشارة إلى استعلاء المنزل والمنزل عليه، وتمكنه منه، وأنه قد صار كالملابس له، بخلاف إلى فإنها تدل على الانتهاء والوصول»[2]. ولهذا المعنى الذي أفادته على تكرر ذلك في القرآن في آيات متعددة قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عمران: 3] وقال تعالى أيضاً: ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: 2] وقال عز من قائل: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران: 7].

وأورد أبو حيان لطيفة بلاغية أخرى في هذه الآية، وهي الالتفات إلى قوله نزلنا «لأنه انتقال من ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم لأن قبله اعبدوا ربكم وفلا تجعلوا للّه أنداداً، فلو جرى الكلام على هذا السياق لكان مما نزل على عبده لكن في هذا الالتفات من التفخيم للمنزل والمنزل عليه ما لا يؤديه ضمير غائب لا سيما كونه أتى بنا المشعرة بالتعظيم التام وتفخيم الأمر»[3].

وشبيه بهذا الالتفات قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 99]، وأشار إلى الهدف العام لآية التحدي في سورة البقرة فقال: «فإذا كنتم لا تقدرون ولا معاضدوكم بالإتيان بسورة من مثله فكيف تزعمون أنه من جنس كلامكم، وكيف يلحقكم في ذلك ارتياب أنه من عند اللّه[4].

وذكر المعاضدين هنا له معنى في رفع درجة التحدي، حيث طلب منهم

---

(1) البحر المحيط: 1/ 102.

(2) م. ن: 1/ 103.

(3) م. ن: 1/ 103.

(4) م. ن: 1/ 104.

«أن يدعوا شهداءهم على الاجتماع على ذلك، والتظافر والتعاون، وعلى هذا يكون المقصود بقوله: ﴿وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾ [البقرة: 23]، إما الأعوان والأنصار، وإما الآلهة التي زعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة أنكم على الحق[1].

ثم بيّن أن أمره تعالى إياهم بالمعارضة، وبدعاء الأنصار والأعوان مع علمه أنهم لا يقدرون على ذلك أمر تهكم وتعجيز، لأن آلهتهم جماد لا تنطق[2]، ويتعرض أبو حيان لعجز العرب عن المعارضة وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾ [يونس: 38]، فقال: «لما نفى تعالى أن يكون القرآن مفترى، بل جاء مصدقاً لما بين يديه من الكتب، وبياناً لما فيها، ذكر أعظم دليل على أنه من عند اللّه، وهو الإعجاز الذي اشتمل عليه»[3].
وذهب الزمخشري إلى أن المثلية هنا في الرصف وحسن النظم، فقال: «قل إن كان الأمر كما تزعمون فأتوا أنتم على وجه الافتراء بسورة مثله، فأنتم مثلي في العربية، والفصاحة، والألمعية، فأتوا بسورة مثله شبيهة في البلاغة، وحسن النظم»[4]. ويبرز المنحى الاعتزالي عند الزمخشري في تفسير هذه الآية، حيث قصر المثلية على اللفظ، والرصف، والنظم دون المعنى، وقد أشار أبو حيان إلى تمسك المعتزلة بهذه الآية على خلق القرآن، لأنه تحدى به، وطلب الإتيان بمثله، وعجزوا ولا يمكن هذا إلا إذا كان الإتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة، ولو كان قديماً لكان الإتيان بمثل القديم محالاً في نفس الأمر، فوجب ألا يصح التحدي به»[5].

---

(1) م. ن: 1/ 105 بتصرف.
(2) م. ن: 1/ 106.
(3) م. ن: 5/ 158.
(4) الكشاف: 2/ 237.
(5) البحر المحيط: 5/ 158.

وقد أشرت في الفصول السابقة إلى أن الأشاعرة قسموا كلام اللّه إلى قسمين: الكلام القديم وهو المعاني النفسية، والكلام الحادث وهو الألفاظ والحروف، وتمسكوا بقدم القرآن، لأن المعاني عندهم مقدمة على الألفاظ، والألفاظ تبع للمعاني ولاحقة بها.

وتحدث أبو حيان عن التدرج في مراتب التحدي، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13] وبعد أن عدد مراتب التحدي مستعيناً بأقوال المفسرين في ذلك، شرع في شرح مضمون الآية فقال: «ولما طولبوا بالمعارضة وأمروا بأن يدعوا من يساعدهم على تمكن المعارضة ولا استجابت أصنامهم لهم، أمروا بأن يعلموا أنه من عند اللّه وليس مفترى فتمكن معارضته»[1].

وقد أظهر الزمخشري تفصيل ذلك بقوله: «لما قالوا افتريت القرآن واختلقته من عند نفسك وليس من عند اللّه قاودهم على دعواهم، وأرخى معهم العنان وقال هبوا أني اختلقته من عند نفسي ولم يوح إليّ. وأن الأمر كما قلتم، فأتوا أيضاً بكلام مختلق من عند أنفسكم، فأنتم عرب فصحاء مثلي لا تعجزون عن مثل ما أقدر عليه من الكلام»[2].

ويتعرض أبو حيان لآية سورة الإسراء التي سدت منافذ المعارضة أمام الذين يزعمون قدرتهم على الإتيان بمثل القرآن، فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88] لما ذكر اللّه تعالى إنعامه على نبيه ﷺ بالنبوة، وبإنزال وحيه عليه، وباهر قدرته بأنه تعالى لو شاء لذهب بالقرآن، ذكر ما منحه اللّه

---

(1) م.ن: 5/ 209.

(2) الكشاف: 2/ 261.

تعالى من الدليل على نبوته الباقي بقاء الدهر الذي عجز العالم عن الإتيان بمثله، وأنه من أكبر النعم عليه[1].

وأشار أبو حيان إلى سبب نزوله هذه الآية، فقال: «روي أن جماعة من قريش قالوا لرسول اللّه ﷺ ألا جئتنا بآية غريبة غير هذا القرآن فإنا نحن نقدر على المجيء بمثل هذا فنزلت»[2].

ويوضح أبو حيان المثلية في قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: 34] بأنها في نظمه ورصفه من البلاغة، وصحة المعاني، والإخبار بقصص الأمم السابقة والمغيبات والحكم[3]، فهو يرى أن وجوه إعجاز القرآن متعددة تشمل: الأسلوب والمضمون، ولا تقتصر على النظم وصحة المعاني وتوالي فصاحة الألفاظ، كما ذهب إلى ذلك ابن عطية ومن قبله الخطّابي، وهو بذلك يتابع رأي الباقلاني ومن على شاكلته في تعدد وجوه إعجاز القرآن، وعدم حصرها في حسن النظم وحده، ولعل هذا الرأي المتسم بالشمول في إدراك وجوه الإعجاز بلغه أبو حيان بفضل المنهج التحليلي الذي تعوَّد على اتّباعه بحكم اهتمامه بالمباحث اللغوية والنحوية، فتكرار النظر في أبنية الجمل وتبيان علائقها الإعرابية أكسبه سمة النظر إلى وجوه الإعجاز بتتبع واستقراء لجزئيات النظم القرآني مع ضرورة ربط ذلك بالمعنى الذي هو شقيق الإعراب، فأدى ذلك إلى المؤاخاة بين بلاغة النظم الذي هو علاقة الكلمات بعضها ببعض المتمثل في النحو، والمعنى الذي تتميز به كثير من وجوه الإعراب.

ويوجه أبو حيان قراءة من قرأ بحديث مثله على الإضافة، فيقول: «أي

---

(1) البحر المحيط: 6/ 77.

(2) م. ن: 6/ 78.

(3) م. ن: 8/ 152.

بحديث رجل مثل الرسول في كونه أمياً لم يصحب أهل العلم ولا رحل عن بلده، أو مثله في كونه واحداً فلا يجوز أن يكون مثله في الفصاحة، فليأت بمثل ما أتى به ولن يقدر على ذلك أبداً»[1]. قال ابن عطية: «قرأ الجحدري (بحديث مثله) بإضافة الحديث إلى مثل فالهاء على هذا عائدة على محمد ﷺ»[2]، وفسر الزمخشري قراءة الإضافة بقوله: «إن مثل محمد في فصاحته ليس بمعوز في العرب، وإن قدر محمد على نظمه كان مثله قادراً عليه، فليأتوا بحديث ذلك المثل»[3]، ويبدو أن أبا حيان أراد المعنى الذي ذهب إليه الزمخشري ولكنه لم يحسن التعبير لقوله في شرح تذييل هذه الآية: «إن كانوا صادقين في أنه تقوله فليقولوا هم مثله، إذ هو واحد منهم فإن كانوا صادقين فليكونوا مثله في التقول»[4]. ولا شك أن القراءة المبنية على الوصف لا الإضافة أبلغ في التحدي، لتعلقها بالقرآن الذي هو محل المعجزة لا الرسول المنزل عليه القرآن والمؤيد بمعجزته.

تفسير الآيات التي تصف القرآن بالكمال:

كانت لأبي حيان عناية بالآيات المادحة للقرآن بأوصاف الحسن وما في حكمه مما ينبه إلى الإعجاز الكامن في جميع آيات القرآن الكريم، وهو في تفسيرها كبقية الآيات، يغلب عليها طابع اللغة والنحو إتساقاً مع منهجه في التفسير السائر في هذا الاتجاه، ففي قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشۡهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيۡكَۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَشۡهَدُونَۚ﴾ [النساء: 166] يقول: «التقدير ما

---

(1) م. ن: 8/ 152.

(2) المحرر الوجيز: 15/ 246.

(3) الكشاف: 4/ 25.

(4) البحر المحيط: 152.

روي في سبب النزول وهو أنه لما نزل ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾ [النساء: 163] قالوا ما نشهد لك بهذا، لكن اللّه يشهد وشهادته تعالى بما أنزله إليه إثباته بإظهار المعجزات، كما تثبت الدعاوي بالبينات، وشهادة الملائكة تبع لشهادة اللّه له، إذا ظهر على يديه المعجزات»[1].

ويتعرض الزمخشري لمعنى قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ بقوله: «أنزله متلبساً بعلمه الخاص الذي لا يعلمه غيره. وهو تأليفه على نظم وأسلوب يعجز عنه كل بليغ وصاحب بيان»[2]. ويتعرض أبو حيان لعجز العرب عن المعارضة، وهو يفسر قوله تعالى؛ ﴿وَإِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُنَا قَالُواْ قَدۡ سَمِعۡنَا لَوۡ نَشَآءُ لَقُلۡنَا مِثۡلَ هَٰذَآۙ﴾ [الأنفال: 31] فيذكر أن قائل ذلك هو النضر بن الحارث، واتبعه قائلون كثيرون، وكان من مردة قريش سافر إلى فارس والحيرة، وسمع من قصص الرهبان والأناجيل وقتله رسول اللّه ﷺ صبراً بالصفراء منصرفه من بدر[3]، وقد نقله عن ابن عطية[4]. ثم يفسر أبو حيان هذه الآية بقوله: «وهذا القول على سبيل البهت والمصادمة، وليس ذلك في استطاعتهم، فقد طولبوا بسورة منه فعجزوا، وكان أصعب شيء إليهم الغلبة، وخصوصاً في باب البيان، فكانوا يتمالطون[*] ويتعارضون ويحكم بينهم في ذلك، وكانوا أحرص الناس على قهر رسول اللّه ﷺ فكيف يحيلون المعارضة على المشيئة، ويتعللون بأنهم لو أرادوا لقالوا مثل هذا القول[5].

---

(1) م. ن: 3/ 399.

(2) الكشاف: 1/ 584.

(3) البحر المحيط: 4/ 488.

(4) انظر المحرر الوجيز: 8/ 50.

(*) يقال مالط فلان فلاناً إذا قال هذا نصف بيت وأتمّه الآخر بيتاً ـ لسان العرب 7/ 409.

(5) البحر المحيط: 4/ 488.

وذهب وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6] إلى أنه لما كان القرآن أعظم المعجزات، علق السماع به، وذكر السماع لأنه الطريق إلى الفهم، وقد يراد بالسماع الفهم[1]، وقد نقل أبو حيان هذا الرأي عن ابن عطية الذي يقول: «كما تقول لمن خاطبته فلم يقبل منك: أنت لم تسمع قولي، تريد لم تفهمه وذلك في كتاب اللّه في عدة مواضع»[2]. وهذا تأكيد على تأثير القرآن في نفوس المكابرين، وإن أنكروا هذه الحقيقة، وتروي لنا كتب السيرة مصداقاً لذلك الكثير من الأمثلة، فقد ورد في سيرة ابن هشام أن ثلاثة من بلغاء قريش الذين لا يعدل بهم في البلاغة وهم: أبو سفيان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شريق خرجوا ذات ليلة متفرقين على غير موعد إلى حيث يستمعون من رسول اللّه ﷺ وهو يصلي ويتلو القرآن في بيته، فأخذ كل منهم مجلساً يستمع فيه. ولا أحد منهم يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعهم الطريق فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئاً، ثم انصرفوا حتى إذا كانت الليلة التالية عاد كل منهم إلى مجلسه لا يدري بمكان صاحبه، فباتوا يسمعون القرآن حتى طلع الفجر، فتفرقوا وجمعهم الطريق فتلاوموا، وانصرفوا على ألا يعودوا، ولكنهم عادوا، فتسللوا في الليلة الثالثة وباتوا يستمعون إلى القرآن[3]. ويبدو واضحاً أثر القرآن في نفوس هؤلاء المعاندين، وإن كابروا وصدتهم العصبية عن الاتباع.

وأثار أبو حيان مسألة عقدية متعلقة بالإعجاز وهي أن كلام اللّه في الآية

---

(1) م. ن: 5/ 11.

(2) انظر المحرر الوجيز: 8/ 135.

(3) السيرة النبوية ـ ابن هشام ـ: 1/ 315.

من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، لا من باب إضافة المخلوق إلى الخالق، وهو بتفسيره هذا يبرز رأي أهل السنة في كلام اللّه، وأنه صفة من صفات الذات، وينفي أن يكون القرآن مخلوقاً كما يدعي المعتزلة. وأشار كذلك إلى أن المعتزلة استدلت بقوله: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ على حدوث كلام اللّه لأنه لا يسمع إلا الحروف والأصوات. ورد عليهم أبو حيان بقوله: «ومعلوم بالضروة حدوث ذلك»[1].

ويفسر معنى الإحكام والتفصيل في قوله تعالى مفتتح سورة هود: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: 1] فيقول: «معنى الإحكام نظمه نظماً رصيناً لا نقص فيه ولا خلل، كالبناء المحكم الموثق في الترصيف، وقيل من أحكمت الدابة إذا منعها من الجماح بوضع الحكمة عليها، فالمعنى منعت من النساء[2] كما قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا[3]

ونقل عن ابن قتيبة قوله: الإحكام الذي هو ضد النسخ والتفصيل الذي هو خلاف الإجمال. وقد وصف اللّه القرآن بالإحكام في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 4]، ويفسر أبو حيان أم الكتاب بأنه اللوح المحفوظ، لأنه الأصل الذي أثبتت فيه الكتب، ثم يقول: «حكيماً أي حاكماً على سائر الكتب، أو محكماً بكونه في غاية البلاغة والفصاحة وصحة المعاني»[4].

---

(1) البحر المحيط: 5/ 11.

(2) م.ن: 5/ 200 ـ ومعنى النساء هنا النسيان.

(3) ديوان جرير ـ دار صادر ـ دار بيروت ـ (1384هـ/ 1964م) ـ ص47 ـ وهو من بحر الكامل.

(4) البحر المحيط: 8/ 5.

ولقد اضطربت أقوال كفار قريش في القرآن الكريم، فنسبوه مرة إلى الشعر، وأخرى إلى الكهانة وقالوا إنه سحر، وفي كل ذلك كانوا غير مقتنعين بما يرمون به القرآن، وتارة كانوا ينسبونه إلى النبي ﷺ ويتهمونه بأنه تعلمه ممن كان يجالسهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103]، يشرح أبو حيان الآية بأن لسان الرجل الذي يميلون قولهم عن الاستقامة إليه لسان أعجمي غير بين، وهذا القرآن لسان عربي ذو بيان وفصاحة ثم ينقل عن الكرماني قوله: «أنتم أفصحهم وأبلغهم وأقدرهم على الكلام، نظماً ونثراً، وقد عجزتم وعجز العرب، فكيف تنسبونه إلى أعجمي ألكن»[1].

وربط أبو حيان بين مفتتح سورة الكهف ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾ [الكهف: 1] وآخر سورة الإسراء، وهي طريقة درج عليها في تفسيره فقال: «مناسبة هذه السورة لآخر ما قبلها، أنه لما قال: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105] وذكر المؤمنين به أهل العلم، وأنه يزيدهم خشوعاً، أمره تعالى بحمده على إنزال هذا الكتاب السالم من العوج، القيم على كل الكتب. . . وأنه غاية في الاستقامة، لا تناقض، ولا اختلاف في معانيه، ولا حوشية ولا عي في تراكيبه ومبانيه»[2].

وينقل أبو حيان رأي المكابرين والمعاندين في القرآن وهو يفسر قوله تعالى على لسانهم ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: 21] فينقل عن الرازي تفصيله لهذا القول «حكى الله عنهم قولهم إن ادعينا كونه في نهاية الركاكة قلنا إنه إضغاث أحلام، وإن ادعينا أنه متوسط بين الركاكة

---

(1) البحر المحيط: 5/ 537.

(2) م. ن: 6/ 95.

والفصاحة، قلنا إنه افتراء. وإن ادعينا أنه كلام فصيح قلنا إنه من جنس فصاحة سائر الشعراء، وعلى جميع هذه التقديرات لا يثبت كونه معجزاً»[1]. ويبدو ما في تفسير الرازي من تكلف، وهذه الآية في نظري صورة حية لما كان عليه كفار قريش من الارتباك، والاضطراب، فيما يصفون به القرآن، وحرف الإضراب يفيد أنهم لم يفصلوا القول كما ادعى الرازي ونقله عنه أبو حيان، وإنما يبرز الحيرة التي كانت تسيطر عليهم، فكلما وصفوه بوصف عادوا واستدركوا، وأتوا بوصف غيره، وكلما ألصقوا به وصفاً أحسوا بأن القرآن لا يليق به هذا الوصف فهو أشرف من ذلك.

ويشرح أبو حيان أسباب نفي الشعر عن النبي ﷺ عند قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: 69] يقول: «وما ينبغي له، أي ولا يمكن له، ولا يصح ولا يناسب، لأنه عليه السلام في طريق جد محض، والشعر أكثره في طريق الهزل وتحسين لما ليس حسناً، وتقبيح لما ليس قبيحاً، ومغالاة مفرطة. ونقل عن قوم أن الله منع نبيه الشعر ليجيء القرآن من قِبَلِهِ أغرب، فإنه لو كان له إدراك الشعر لقيل في القرآن هذا من تلك القوة[2].

وكان ابن عطية قبله قد أورد هذا التأويل، ثم رده بقوله: «لقد كان النبي ﷺ من الفصاحة والبيان في النثر في المرتبة العليا، ولكن كلام الله يبين بإعجازه، ويندر بوصفه، ويخرجه إحاطة علم الله من كل كلام، وإنما منع الله نبيه من الشعر ترفيعاً له عما في قول الشعراء من التخييل والتزويق للقول، وأما القرآن فهو ذكر لحقائق، وبراهين، فما هو بقول شاعر[3].

(1) م. ن: 6/ 298.
(2) م. ن: 7/ 345.
(3) المحرر الوجيز: 13/ 214.

وكان عليه السلام لا يقول الشعر، وإذا أنشد بيتاً أحرز المعنى دون الوزن كما أنشد: كفى بالإسلام والشيب ناهياً[1].

فقال أبو بكر وعمر: إنك رسول الله إنما قال الشاعر:

كفى الشيب والإسلام[2]

وقد وقع في كلامه عليه السلام ما كان موزوناً كقوله:

أنا النبي لا كذب ... أنا ابن عبد المطلب

ولكن لا يدل ذلك على أنه يعلم الشعر.

روي أن قريشاً اجتمعت في دار الندوة، وكثرت آراؤهم فيه ﷺ حتى قال قائل منهم: تربصوا به ريب المنون، فإنه شاعر سيهلك كما هلك زهير، والنابغة، والأعشى، فافترقوا على هذه المقالة.

وقد علق أبو حيان على هذه القصة بقوله: «وقول من قال ذلك هو في نقص من الفطرة، بحيث لا يدرك الشعر، وهو الكلام الموزون على طريقة معروفة من النثر الذي ليس هو على ذلك المضمار، ولا شك أن بعضهم كان يدرك ذلك، إذ كان فيهم شعراء ولكنهم تمالئوا مع أولئك الناقصي الفطرة على قولهم هو شاعر، جحداً لآيات الله بعد استيقانها»[3].

ويفسر أبو حيان العزة التي وصف الله بها كتابه بأنها الإعجاز، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ

---

(1) البحر المحيط: 7/ 345.

(2) البيت يقول: عميرة ودع إن تجهزت غادياً . . كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً ـ وهو لسحيم بني الحسحاس ـ انظر خزانة الأدب: 2/ 102 ـ وهو من الطويل.

(3) البحر المحيط: 8/ 151.

خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: 41 و42]، فيقول: «ومعنى كتاب عزيز، عديم النظير لما احتوى عليه من الإعجاز الذي لا يوجد في غيره من الكتب»[1]. فأبو حيان يرى أن العزة تعني الإعجاز، ويرى قوم آخرون أنه وصف بالعزة، لأنه لصحة معانيه ممتنع الطعن فيه، والإزراء عليه، وهو محفوظ من اللّه تعالى، لا يجد الطعن إليه سبيلاً[2].

ويمكن الجمع بين الرأيين، فيكون وصف القرآن بالعزة لإعجازه ولصحة معانيه. وعلى الرغم من الاختلاف الشديد بين أبي حيان والزمخشري في الاتجاه العقدي فهو كثير النقل عنه، من ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: 28] نقل عن الزمخشري قوله: «فإن قلت، فهلا قيل مستقيماً، أو غير معوج؟ قلت فيه فائدتان: أحدهما نفي أن يكون فيه عوج قط كما قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾ [الكهف: 1] والثاني: أنّ لفظ العوج مختص بالمعاني دون الأعيان»[3].

ومما تقدم يمكن أن نستنتج: أن تفسير البحر المحيط قد ظهر في عصر نضج الدراسات التفسيرية، وأن أبا حيان أندلسي المنشأ والتعلم على الرغم من أنه قد صنف تفسيره بالمشرق الإسلامي، فإن بصمات أستاذه أبي جعفر بن الزبير تبدو واضحة عليه من خلال اهتمامه المتزايد بعلم المناسبة بين الآيات والسور الذي يعد من الدعائم التي بنى عليها أبو حيان بحره المحيط، ووصل إلى درجة التكلف والإفراط فيه، ومع اعتماده على المصادر المغربية الأندلسية، فإنه لم يهمل المصادر المشرقية، ويشهد لذلك استمداده من الزمخشري،

---

(1) م.ن: 7/ 501.

(2) م.ن: 7/ 501.

(3) الكشاف: 3/ 396.

وسيبويه، والرازي، وابن النقيب، وأن قدرة أبي حيان النحوية تفوق مفسري عصره ومن قبله من المفسرين المغاربة، ومع تقديره لقيمة تفسير الكشاف واعتماده عليه، فقد وجه إليه النقد في الكثير من المواضع، كما كثرت نقولاته عن ابن عطية وقل نقده له.

وعند حديثه عن إعجاز القرآن، يرى أن التحدي قد وقع بما في القرآن من حسن النظم، وبديع الرصف، وبما احتواه من الأنباء الصادقة والغيوب المسرودة، وهذا يتمشى مع رأي علماء الأشاعرة كالباقلاني، ويستند على رأي سابقيه من العلماء المغاربة، كالقاضي عياض والقرطبي، كما أنه يتفق ورأي المحققين المعاصرين. وقد وسع الحديث عن إعجاز القرآن من خلال مقدمة تفسيره، وكذلك عند تفسيره لآيات التحدي وللآيات التي تصف القرآن بالحسن والإحكام، والكمال، وهو في كل هذه المواضع يؤكد أن الإعجاز يكون من جهة النظم، وصحة المعاني، متمشياً مع رأي الأشاعرة في هذه المسألة، كما اهتم بإخبار القرآن بالغيوب، وعده وجهاً أصيلاً من وجوه إعجاز القرآن، وساق له الأمثلة المتعددة من كتاب الله.

وأبرز ما يميز تفسير أبي حيان أنه يمثل ظاهرة امتزاج خصائص تفسير المغاربة والمشارقة، لانتقال مؤلفه من الأندلس إلى مصر بعد نضج فكره واكتسابه لأدوات التفسير، فجمع بين خصائص المدارس المغربية والمشرقية في التفسير. كما أن من ألمع خصائصه: اختصاصه في الجانب اللغوي والنحوي، وهذا أقرب إلى القواعد المنهجية القويمة، حيث وظف بقية الجوانب لخدمة هذا الجانب الذي اضطلع فيه المصنف، وشغل به فكره، فظهرت شخصيته في تفسيره لتمكنه بالتخصص في الاتجاه الذي نحاه في تفسيره، وهذا يجعله مرغوباً فيه من الباحثين المعاصرين في التفسير، لتلاؤمه مع منهج التخصص والتحديد.

ومن النظرات النقدية التي يمكن أن توجه إلى هذا التفسير القيم، عدم اتساقه في عرض العناصر التفسيرية، كما فعل في إظهار التخريجات البلاغية، حيث عرض المعاني البلاغية بعد مجموع الآيات ولم يستمر على هذه الطريقة بل عاد واقتصر على عرض مجمل لمعاني الآيات وصار يبرز الأسرار البلاغية في مواضعها، فتفسيره مفتقر إلى حسن التبويب، وهذا ما يجعل القاريء مشتت الذهن، غير مستجمع لمقاصد المعاني المعروضة، كما أنه يكثر النقل عن السابقين محققاً، وموثقاً تارة، ومهملاً إسناد الأقوال إلى أصحابها تارة أخرى، وقد كثر ذلك مع الزمخشري وابن عطية.

ومع ذلك فإن مصنف أبي حيان مصدر هام في الدراسات التفسيرية عامة، وفي الإعجاز خاصة، لثراء مادته، وجودة استنباطه، وخلوه من التعصب المذهبي، مع جمال أسلوبه، ودقة عبارته.

ابن عرفة الورغمي

كان الإعجاز البياني مجال دراسة عند علماء إفريقية في القرنين السابع والثامن لقيام طريقتهم التعليمية في تلك الفترة على المدارسة والمحاورة، وطرح آراء المشارقة على بساط النقد، وبلغ ذلك النقد ذروته على يد الإمام محمد بن عرفة الورغمي[1] ت803هـ وتمثل ذلك في تفسيره الذي لا يزال أكثره مخطوطاً[2].

---

(1) انظر ترجمته في: نيل الابتهاج ـ ص463، بغية الوعاة: 1/ 229، طبقات المفسرين للداودي: 2/ 236، شجرة النور الزكية ـ ص227، معجم المؤلفين: 11/ 285، الديباج المذهب: 2/ 331، تراجم المؤلفين التونسيين: 3/ 363.

(2) تفسير ابن عرفة لا يزال أكثره مخطوطاً وتوجد منه نسخ في المكتبات وهي على النحو الآتي:

أ ـ تقييد الأبي:

ـ الخزانة العامة بالرباط أرقام المخطوطات هي (2002) ـ (2038) ـ (2028) ـ (2118).

ـ المكتبة الوطنية بتونس أرقام النسخ: (10110) ـ (10770) ـ (10771) ـ (2680) ـ (21269) ـ (3453) وهي نسخة مصورة. =

وابن عرفة هو محمد بن محمد بن عرفة بن حماد الورغمي[1]، فقيه أصولي مفسر تونسي، إمامها وعالمها وخطيبها نسبة إلى قبيلة ورغمة، وهي قبيلة بربرية تنسب إلى قبائل هوارة، نزحت من المغرب، واستوطنت بالجنوب الشرقي للبلاد التونسية، ومنها انتقلت عائلته إلى تونس واستقرت بها.

نشأ الإمام ابن عرفة نشأة دينية، حيث حفظ القرآن وهو صغير على يد أبي عبد اللّه بن بدال[2]، وتربى في أسرة عرفت بالتدين والتفقه والسيرة الحسنة.

قال عنه الشيخ أبو عبد اللّه محمد الرصاع ت894هـ «هو شيخ الإسلام، عالم الأعلام، الإمام الصالح القدوة، كان والده خيراً صالحاً متعبداً، جاور بالمدينة المنورة، وكان ابن عرفة مرضياً عنه في دنياه بسبب دعاء والده له، وهو ما زاده تفوقاً»[3].

= ب ـ تقييد البسيلي:
- ـ المكتبة الملكية بالرباط أرقام: (98) ـ (679) التقييد الكبير.
- ـ المكتبة الوطنية بتونس رقم: (10972) التقييد الكبير.
- ـ مكتبة الجزائر رقم: (349) التقييد الكبير.
- ـ الخزانة العامة بالرباط أرقام: (271) ـ (1743) التقييد الصغير.
- ـ وقد وصلت إلينا روايتا الأبي، والبسيلي بتقييديها الكبير والصغير ولم تصل إلينا رواية السلاوي.

(1) الورغمي بفتح الواو وسكون الراء وغين معجمة ـ وتشديد الميم قبيلة في جنوب تونس ـ تراجم المؤلفين التونسيين ـ محمد محفوظ: 3/ 365.

(2) هو أبو عبد اللّه محمد بن بدال محدث مقرىء ولد عام (668هـ) ولم أقف على تاريخ وفاته ـ انظر ترجمته في شجرة النور الزكية ـ ص211.

(3) الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق ابن عرفة الوافية ـ أبو عبد اللّه محمد الأنصاري الرصاع ـ تحقيق محمد صالح النيفر ـ ص4.

وكان والده يدعو له آخر الليل بعد تهجده، ويصلي على النبي ويسلم عليه ثم يقول: «يا نبي الله محمد بن عرفة في حماك» يقوله في كل ليلة فصاحبه اللطف الجميل في حياته، وكان ابن عرفة ينشد:

وكانت حياتي بلطف جميل — لسبق دعاء أبي في المقام[1]

ونشأ الإمام ابن عرفة في بيئة علمية يسرت له سبيل التعلم والتفقه، وأبانت له الطريق الذي يسلكه لكي يظهر تلك الموهبة التي خصه الله بها، فكان إلى جانب ذكائه يجمع بين القدرة العلمية، والرغبة الملحة في الاطلاع والاستزادة من العلم، وكان مشهوداً له بالجد والاجتهاد، وملازمة الشيوخ الأجلة، فألقى الله محبته في القلوب، وكان الشيوخ يقفون عند حده معظمين لقدره مسلمين لفهمه.

وقد تتلمذ على عدد من الشيوخ، منهم والده

الشيخ محمد بن عرفة، وقرأ على الشيخ محمد بن محمد بن سلامة الأنصاري ت746هـ القراءات، وأخذ الفرائض عن الشيخ محمد بن سليمان السطي ت750هـ، والنحو والمنطق والجدل عن محمد بن يحيى المعافري المعروف بابن الحباب ت749هـ، وأخذ العلوم العقلية والحساب وسائر المعقولات عن محمد بن إبراهيم الآبلي ت757هـ، وكان الآبلي يثني عليه كثيراً، ويقول: «إنه لم ير ممن قرأ عليه مثله، والشريف التلمساني»[2].

ومن أشهر شيوخه: محمد بن عبد السلام الهواري ت749 الذي قرأ عليه ابن عرفة التفسير والحديث، كصحيح البخاري وموطأ مالك، وجزء كبير من صحيح مسلم.

---

(1) نيل الابتهاج ـ ص476 والبيت من البحر المتقارب.

(2) نيل الابتهاج ـ ص466.

وقد أصبح ابن عرفة فقيهاً منطقياً فرضياً نحوياً مفسراً، فاشتغل في مبدأ أمره بالقراءات والنحو والأصلين، وأقبل في آخر عهده على التوسع في دراسة الفقه حتى صار فيه إماماً مبرزاً له فيه أنظار جديدة، قال عنه الرصاع: «وألف تآليف عجيبة ومصنفات غريبة، منها تأليفه الفقهي لم يسبق إليه في تحقيقه وتهذيبه وجمعه»[1].

وقد رحل ابن عرفة إلى المشرق لأداء فريضة الحج حيث التقى في مصر بابن حجر العسقلاني، وفي المدينة المنورة نزل في دار ابن فرحون صاحب الديباج المذهب، قال الحافظ ابن حجر عنه: «شيخ الإسلام بالمغرب. . . واشتغل ومهر في الفنون، وأتقن المعقول حتى صار المرجع في الفنون إليه ببلاد المغرب. . . أجازني وكتب لي خطه لما حج بعد التسعين»[2].

كما التقى في مصر وهو في طريقه إلى الحج ابن الجزري الذي قال عنه: «ولم تزل ترد علينا أخباره السارة حتى كنت في الديار المصرية سنة اثنتين وتسعين فقدمها حاجاً، فاجتمعت به في القاهرة، وحججنا جميعاً واجتمعنا بالحرم الشريف، فاستجزته تجاه الكعبة المعظمة فأجازني وأولادي جميعاً، ثم رجعنا إلى الديار المصرية فاجتمعت به كثيراً وأنشدته وأنشدني وتوجه إلى بلاده، ولم أر مغربياً أفضل منه»[3].

ونقل السيوطي عن أبي حامد بن ظهيرة ت816هـ تلميذ ابن عرفة الذي قرأ عليه بمكة قوله في شيخه: «إنه إمام علامة، برع في الأصول والفروع

---

(1) تراجم المؤلفين التونسيين ـ محمد محفوظ ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط أولى ـ (1404هـ/ 1984م): 3/ 365.

(2) نيل الابتهاج ـ ص466.

(3) غاية النهاية في طبقات القراء: 2/ 243.

والعربية، والمعاني والبيان والقراءات، والفرائض والحساب، ولم يكن في المغرب من يجري مجراه في التحقيق، ولا من اجتمع له من العلوم ما اجتمع له»[1].

وكلام ابن ظهيرة في مدح شيخه ابن عرفة فيه مبالغة، وقد تولى التنبكتي الرد عليه فقال: «يعني - والله أعلم - بالنسبة لآخر عمره أو ببلاده إفريقية فقط، وإلا فقد كان بالمغرب الأوسط والأقصى والأندلس من هو مثله، ولا يتقاصر عن رتبته فيما ذكر من جمعه وتحقيقه، فهذا الإمام الشريف التلمساني، والإمام المقري، والقاضي أبو عثمان العقباني في تلمسان، وشيخ الشيوخ أبو سعيد بن لب، والإمام النظاري أبو إسحاق الشاطبي بغرناطة، والإمام القباب بفاس[2]، فهؤلاء أمثاله في علومه بلا شك»[3].

وكان ابن عرفة يرى في حضور مجالس التدريس أنه إن لم يكن فيها التقاط زيادة من الشيخ فلا فائدة في حضور مجلسه، بل الأولى لمن حصلت له معرفة اصطلاح وقدر على فهم ما في الكتب أن ينقطع لنفسه، ويلازم النظر، وقد نظم ذلك في أبيات فقال:

إذا لم يكن في مجلس الدرس نكتة ... وتقرير إيضاح لمشكل صورة

وعزو غريب النقل أو فتح مقفل ... أو إشكال أبدته نتيجة فكرة

(1) بغية الوعاة: 1/ 229.

(2) يذكر أنه لما حج الإمام القباب اجتمع في تونس بابن عرفة فأوقفه ابن عرفة على ما كتب من مختصره الفقهي، وقد شرع في تأليفه فقال له القباب: ما صنعت شيئاً فقال ابن عرفة لم؟ قال لأنه لا يفهمه المبتدىء ولا يحتاج إليه المنتهي، فتغير وجه ابن عرفة.

ويقال إن كلامه هذا هو الحامل لابن عرفة على أن بسط العبارة في أواخر المختصر ولين الاختصار «نيل الابتهاج» ص103.

(3) نيل الابتهاج - ص469.

فدع سعيه وانظر لنفسك واجتهد وإياك تركاً فهو أقبح خلة[1]

وقد عاش الإمام ابن عرفة حياة العالم المتفهم لأصول وفروع العلوم الإسلامية واللغوية، وتتلمذت عليه الأجيال المتعاقبة، تأخذ من علومه العقلية والنقلية، وهو لا يعرف الكلل والملل أكثر من نصف قرن، وقد عرض عليه تولي القضاء فرفض، ولكنه تولى إمامة الجامع الأعظم عام 750هـ، وقدم لخطبته عام 772هـ، وصار مفتياً للبلاد التونسية سنة 773هـ. وقد كان رحمه اللّه ـ ولياً صالحاً ذكياً، قدوة سنياً، شديد الخوف من أمر الآخرة، قال عنه تلميذه الأبي: «كان شديد الخوف من أمر الخاتمة، يطلب كثيراً الدعاء له بالموت على الإسلام ممن يعتقد فيه خيراً»[2].

ولما أحس بقرب انتهاء أجله حَبَّسَ الكثير من أملاكه، وتصدق بمال وفير، وكانت وفاته سنة ثلاث وثمانمائة[3].

منهجه الفكري:

لم يكن ابن عرفة سالكاً لمنهج الفقهاء في تناوله للمسائل العلمية على الرغم من أنه فقيه مجتهد في المذهب، فهو لا يغرق في الجزئيات والتفصيلات، ولكنه يحاول تكوين أحكام عامة في القضايا العلمية التي يطرحها أمام طلابه، أو يلخصها في بعض مؤلفاته، فهو لا يريد أن يسرد معلومات في الفقه أو العقيدة أو التفسير ناقلاً شارحاً للأقوال، بل يريد أن يحل إشكالات، ويدفع توهمات، ناقداً موازناً بين آراء غيره، ومولداً لأفكار جديدة يستقل بها أو يقر عليها بعض طلابه الذين كانوا يشاركونه التحليل والنقد.

---

(1) م.ن ـ ص465 والأبيات من البحر الطويل.

(2) م.ن ـ ص465.

(3) بغية الوعاة: 1/ 229.

ولم يكن ابن عرفة من الذين يصنفون الكتب منقطعين عن قارئيهم، بل كان يلقي دروسه في العقيدة والتفسير والحديث والفقه، ثم يختصر تلك الدروس في مصنفات كما فعل في المختصر الشامل في العقيدة، والمختصر الفقهي، أو يقوم بعض طلابه بكتابة دروسه، كما حدث في روايات تفسيره بتقييداتها المتعددة، وساعد ذلك على نضج الفكرة بالمباحثة والحوار، وسلامة المنهج بحسن التحقيق، وتمام التوثيق.

والحقيقة أن تفسير ابن عرفة يعد خلاصة الدروس التي ألقاها في جامع الزيتونة أمام طلبته[1]، فقد كان في منتصف القرن الثامن الهجري منتصباً لتدريس التفسير إلى نهاية القرن، يقول الشيخ الفاضل ابن عاشور: «فكان طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التفسير كلما أنهى ختمة، أعاد ختمة جديدة، وكانت أفواج الطلبة المتخرجة بين يديه في ذلك الدرس أجيالاً متعاقبة»[2].

ويقول ابن عاشور في الطريقة التعليمية السائدة في بيئته وعصر ابن عرفة، مبرزاً خصوصيتها التي تميزها عن الطريقة المشرقية: «فكان منهج التدريس

---

(1) لم يتول ابن عرفة بنفسه كتابة هذا التفسير المتضمن خلاصة دروسه بل قيده عند طلبته، وأشهر الذين عرفوا بتدوين هذا التفسير هم ثلاثة: أبو القاسم الشريف الإدريسي المعروف بالسلاوي، وهو من مدينة سلا بالمغرب، ومحمد بن خليفة بن عمر التونسي الشهير بالأبي ت 827هـ وهو من مدينة أبه غرب البلاد التونسية، وأحمد بن محمد البسيلي ت 830هـ وهو من مدينة مسيلة شرق الجزائر.
انظر ترجمة السلاوي في: شجرة النور الزكية ـ ص 250، نيل الابتهاج ـ ص368.
انظر ترجمة الأبي في: شجرة النور الزكية ـ ص244، نيل الابتهاج ـ ص487.
انظر ترجمة البسيلي في: كشف الظنون: 1/ 439، نيل الابتهاج ـ ص115.

(2) التفسير ورجاله ـ ص154.

الشرقي شرحاً للكتب، وتقريراً وتعليقاً، ومنهج التدريس المغربي دراسة للعلوم، وبحثاً وإملاء»[1].

واستطاع ابن عرفة أن يفيد من الجمع بين خصائص طريقتي المشارقة والمغاربة فأفاد من الطريقة المشرقية التحليل العنصري للآيات والقضايا التفسيرية، وأفاد من طريقة المغاربة في نقد ما يطرحه من تفسيرات الآخرين وتأويلاتهم مع إضافة أفكار جديدة من عنده، أو من عند طلبته الذين أصّل فيهم طريقة الحوار، والنقد لما يملي عليهم من معلومات ولما يطرح عليهم من آراء.

فكانت تتلى عليه الآية أو الآيات فيقوم بتحليل تراكيبها، وإيراد آراء أهل اللغة والنحو فيها، مدعماً تفسيره بالأحاديث النبوية، والشواهد الشعرية، والأمثال العربية، مبرزاً القواعد اللغوية، والأسرار البلاغية، وما يتعلق بأصول الدين، وأصول الفقه، وكان كثير الاعتماد على تفسير المحرر الوجيز لابن عطية، وتفسير الكشاف للزمخشري، ولكنه لم يكن ناقلاً مسلّماً فهو كثيراً ما يورد رأي أهل التفسير ثم يرده.

واتساقاً مع منهج ابن عرفة النقدي في التفسير فإنه لم يفسر جميع الآيات القرآنية، بل تعرض للآيات التي كان يعترض فهمها بعض الإشكالات والاعتراضات، ويتعرض لها بالتفسير لدفع ما يتوهم، وحل ما يستشكل. وتفسير ابن عرفة حافل بالأسرار البيانية والنكات البلاغية، ولا غرابة في ذلك، فقد كان القرن الثامن الهجري حافلاً بمصنفات التفسير البياني.

رأيه في إعجاز القرآن:

على الرغم من ظهور المصنفات الكثيرة عن الإعجاز في عصر ابن عرفة

---

(1) م. ن ـ ص152.

فإن تفسيره قد خلا من الحديث عن إعجاز القرآن بصورة منفردة، بل تناوله في مقدمة تفسيره القصيرة حين عرّف التفسير بقوله: «هو العلم بمدلول القرآن، وخاصية كيفية دلالته وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ» ثم قال في بيان خاصية كيفية دلالته: «هي إعجازه ومعانيه البيانية، وما فيه من علم البديع»[(1)].

فهو يقصد بخاصية كيفية دلالته أسلوب القرآن المتميز عن أساليب الكتب الأخرى في كونه يجري على طريقة معجزة في البيان.

وتطرق في حديثه عن آيات التحدي إلى إعجاز القرآن عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾ [البقرة: 92]، يقول: «إن أردنا بالبينات الظاهرة فظاهر، وإن أراد المعجزات فليست التوراة منها لأنها غير معجزة، وإنما الإعجاز بالقرآن. فإن قلتم إنها معجزة باعتبار اشتمالها على الإخبار بالمغيبات، قلنا الإعجاز فيها ليس هو من حيث الإخبار بالمغيبات فقط»[(2)].

ويقصد ابن عرفة من قوله هذا أن الإعجاز جزئي في التوراة بخلاف القرآن فإن أحداً لا يستطيع أن يأتي بمثل جزء منه.

وعند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [يونس: 38] ينقل ابن عرفة عن ابن عطية أن مذهب أهل الصرفة مكسور بهذا الدليل، فما كان قط في العالم إلا من فيه تقصير سوى من يوحي إليه تعالى، وميَّزت فصحاء العرب هذا القدر من القرآن، وأذعنت له لصحة فطرتها، وخلوص سليقتها[(3)].

---

(1) تفسير ابن عرفة ـ تحقيق حسن المناعي ـ مركز البحوث بالكلية الزيتونية ـ تونس ـ ط أولى ـ 1407هـ: 1/ 59.

(2) م. ن: 1/ 372.

(3) انظر المحرر الوجيز: 9/ 45.

ثم علق ابن عرفة بقوله: «ومعنى الصرفة أن يقول دليل كرامتي أن أقوم من هناك إلى هنا، وتعجزون أنتم عن ذلك... والصرفة أثبتها المعتزلة ونفاها أهل السنة»[1].

وقد رد ابن عرفة القول بالصرفة بدليل سبقه إليه عبد القاهر الجرجاني[2] حيث قال ابن عرفة وهو يفسر آية التحدي بسورة الطور ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ﴾ [الطور: 34] «إن الباحث في خطب فصحاء الجاهلية لا يجد فيها ما يساوي فصاحة القرآن وحسن نظمه وإعجازه، ولو كانت الصرفة موجودة لأتوا في الجاهلية بشيء يساوي القرآن، وعجزوا عنه بعد بعثة الرسول ﷺ»[3] وأشار إلى أن المثلية الواردة في الآية السابقة هي الفصاحة والإعجاز فقال: «فليأتوا بحديث مثله في فصاحته وإعجازه»، وروى عن شيخه[4] «أنّه رأى للمعري تواليف وأشعاراً في غاية الفصاحة ورأيت له تأليفاً في معارضته القرآن في غاية السقوط والتفاهة، ويكاد ألا يكون من قوله، عارض فيه السور التي في المفصل، ومن نظر معارضته لسورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ و﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ يستهزىء به، وهذه ضحكة»[5].

ورواية شيخ ابن عرفة فيها نظر، فعلى الرغم من أن قوماً ادعوا أن المعري ت499هـ عارض القرآن بكتاب سماه «الفصول والغايات في مجاراة

---

(1) تفسير ابن عرفة خ10770 ق265 ظ.

(2) انظر الرسالة الشافية لعبد القاهر الجرجاني ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن - ص127.

(3) تفسير ابن عرفة خ10972 ق273 و.

(4) شيخ ابن عرفة المعني هو محمد بن عبد السلام الهواري - نيل الابتهاج - ص406.

(5) تفسير ابن عرفة خ10972 ق273 و.

السور والآيات» فإننا نجد في رسالة الغفران للمعري رداً على كلام ابن الراوندي يثبت فيه المعري إعجاز القرآن، ويعترف بأنه بلغ ذروة البلاغة، حيث يقول: «إن هذا الكتاب الذي جاء به محمد ﷺ بهر بالإعجاز، ولقي عدوه بالأرجاز، ولا حدى مثال، ولا أشبه غريب الأمثال، ما هو من القصيد الموزون، ولا في الرجز من سهل وحزون، ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة ذوي الأرب، وإن الآية منه أو بعض الآية لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون، فتكون فيه كالشهاب المتلألىء في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب ذات نسق»[1].

ولا يعقل أن يكون رجل هذا رأيه في كتاب اللّه يقوم بمعارضته والطعن فيه، ويرى ابن عرفة أن القدر المعجز من القرآن يكفي فيه مقدار آية، حيث يقول عند تفسيره لآية التحدي بسورة يونس: «والإعجاز في الكتب السالفة وقع بجملة كل كتاب منها، والإعجاز في القرآن وقع بكل آية منه»[2].

وهو بذلك يخالف رأي الجمهور الذي يرى أن الإعجاز يقع بأقصر سورة منه، وهي سورة الكوثر أو ما كان بقدرها[3].

أما الرأي الذي أورده الطاهر المعموري[4]، وتوهم أنه رأي ابن عرفة في القدر المعجز، فهو رأي البسيلي حيث يقول: «وظاهر هذه الآية أنهم أمروا أن

(1) رسالة الغفران ـ أبو العلاء المعري ـ دار صادر ـ بيروت ـ ص326.

(2) تفسير ابن عرفة خ10110 ـ ق160 ظ.

(3) انظر إعجاز القرآن للباقلاني ـ ص287.

(4) الدراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي إبان القرنين السابع والثامن ـ الطاهر المعموري ـ حلقة ثالثة رقم 20 ـ الكلية الزيتونية ـ تونس ـ ص171.

يأتوا بآية أو بعض آية لقوله «مثله» خلافاً للأصوليين القائلين بأنهم لم يؤمروا ببعض آية».

وينقل البسيلي عن شيخه ابن عرفة رأيه في ترجيح أن التدرج في التحدي كان على سبيل التدني من طلب معارضته مجموع سور إلى معارضة سورة واحدة «وقال الإمام التحدي بعشر سور لا بد أن يكون سابقاً على التحدي بسورة واحدة، وأتى بالمثال الذي ذكره الزمخشري، وهو قول المخاير في الخط لصاحبه: أكتب عشرة سطور نحو ما أكتب، فإذا تبين له العجز عن مثل خطه قال: «قد اقتصرت منك على سطر واحد»[1].

فابن عرفة يرى أنه تدنى بهم في التدرج حيث طالبهم بأن يأتوا بسورة واحدة وقد أعجزهم بعشر سور، والمراد إيقافهم عن الشعور بعظمة الوحي، وخرقه للعادة، فالمطالبة بالإتيان مع التدني ليس من أجل تمكينهم بل من أجل إثبات عجزهم، فمن لم يتمكن من الإتيان بسورة واحدة كان عجزه عن الإتيان بعشر سور من باب أولى.

وابن عرفة بهذا يخالف ابن عطية الذي ذهب إلى أن التحدي بسورة وقع قبل التحدي بعشر سور، وذكر في تسويغ ذلك أنه تحداهم بسورة من مثله في البلاغة والاشتمال على الغيب والأحكام، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور مثله في النظم[2].

والرأي الراجح في نظري هو ما ذهب إليه ابن عرفة لأنه لا يصح أن يعجزوا عن سورة واحدة فيكلفوا عشراً.

---

(1) تفسير ابن عرفة برواية البسيلي ـ تحقيق بلقاسم الهمامي ـ من هود إلى طه ـ رسالة الكفاءة ـ كلية الآداب ـ تونس، 1986م، نسخة مرقونة ـ ص8.

(2) المحرر الوجيز 9/ 115.

وإنما مثلهم كمثل من أراد أن يختبر قوة رجل، فجمع له عشر عصي، وطلب منه كسرها، فلما عجز عن ذلك راح يخفف عنه، فأعطاه واحدة فعجز عن كسرها أيضاً، ولا يصح أن يجرب بعشر بعد أن عجز عن كسر واحدة.

ويسوق ابن عرفة في تفسيره رأياً لبعض شيوخه وهو يفسر آية التحدي بسورة الإسراء وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88] فيقول: «كان بعض الشيوخ يقول: الإنس علمت منهم الفصاحة لأنهم عرب، وأما الجن فلم يعهد منهم شعر ولا فصاحة، فلا يتوهم حدوث المعارضة منهم للقرآن.

ويجيب ابن عرفة بوجهين: الأول أن الجن عهد منهم على ما يزعمون الاطلاع على بعض المغيبات، والقرآن يشتمل على الإخبار بالغيب، فلو اجتمعت الجن الذين يخبرون ببعض الغيوب، والإنس الفصحاء ليعبروا عن معانيه بألسنتهم لما أتوا بمثله بوجه. الثاني: أن من عادة العرب أنهم ينسبون الغرائب للجن، فمهما رأوا أمراً غريباً نسبوه للجن قال المعري:

وقد كان أرباب الفصاحة كلما رأوا عجباً عدوه من صنعة الجن[1]

ولذلك قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾[2].

فابن عرفة يرى أن التحدي وقع للجن والإنس على حد سواء، وهذا الرأي أنسب للإعجاز من قول الزركشي الذي يرى أن التحدي إنما وقع للإنس

---

(1) سقط الزند ـ أبو العلاء المعري ـ دار صادر ودار بيروت ـ (1383هـ/ 1963م) ـ ص14. وجاء في الديوان «رأوا حسناً» بدلاً من «رأوا عجباً» وهو من البحر الطويل.

(2) تفسير ابن عرفة خ10770 ق327 و ـ ظ.

دون الجن؛ لأن الجن ليسوا من أهل اللسان العربي الذي جاء القرآن على أساليبه[1].

وعند تعرض ابن عرفة لتفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ۝ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: 41 و42] يرى أن الضمير في يأتيه عائد على القرآن بصفته من الإعجاز والإحكام، فلا يقدر أحد على معارضته من هذا الوجه بخلاف الكتب السالفة[2].

ورأي ابن عرفة هذا يتفق مع ما ذهب إليه ابن عطية قبله الذي يقول: «وصف تعالى الكتاب بالعزة؛ لأنه بصحة معانيه ممتنع الطعن فيه، والإزراء عليه، وهو محفوظ من اللّه تعالى»[3].

وطرح الزمخشري وهو يفسر هذه الآية سؤالاً بعد أن بين أن معنى (لا يأتيه الباطل) لا يجد إليه سبيلاً من جهة من الجهات مفاده: فإن قلت أما طعن فيه الطاعنون وتأوله المبطلون؟. ويجيب: بلى ولكن اللّه قد تقدم في حمايته عن تعلق الباطل بأن قيض قوماً عارضوهم بإبطال تأويلهم، وإفساد أقاويلهم، فلم يخل طعن طاعن إلا ممحوقاً، ولا قول مبطل إلا مضمحلاً، ونحوه قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9][4].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ﴾ [النساء: 166].

---

(1) البرهان: 2/ 111.

(2) تفسير ابن عرفة خ10972 ق 233ظ.

(3) المحرر الوجيز: 14/ 192.

(4) الكشاف: 3/ 455.

قال ابن عرفة: «يحتمل عندي أن يريد أنزله على علمه، والمراد بالعلم المعلوم، والمصدر مضاعف للمفعول، والضمير عائد على (ما) أي أنزله مصاحباً لمعلومه، أي مصاحباً للآيات والمعجزات الدالة على صحته وصدق نبوءة الرسول، فهو أنزل القرآن وأنزل دليله، وهو المعجزات معه»[1].

وابن عرفة في تفسير هذه الآية يوافق المعتزلة ويخالف أهل السنة، فمذهب المعتزلة في هذه الآية أنه أنزله مقترناً بعلمه، فالعلم عندهم عبارة عن المعلومات التي في القرآن، أي فيه علمه من غيوب وأوامر ونحو ذلك، والمعنى عند أهل السنة: أنزله وهو يعلم إنزاله ونزوله[2]. لكنه عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: 14] يناقض رأيه السابق فيوافق أهل السنة، ويخالف المعتزلة، ويذهب إلى أن الصواب في معناه «أنتم تقولون إنه مفتر فاعلموا أن اللّه أنزله عالماً بتحرجكم جانبيه وقولكم إنه افتراه»[3].

لكن الزمخشري يتمسك برأي المعتزلة، ويذهب إلى أنه أنزله متلبساً بما لا يعلمه إلا اللّه من نظم معجز للخلق، وإخبار بغيوب لا سبيل لهم إليه[4].

آيات الحسن والكمال:

وهي آيات تدل على الإعجاز دلالة تلازمية، فاعتقاد كونها في غاية

---

(1) تفسير ابن عرفة ـ تحقيق جلال الدين علوش ـ نسخة مرقونة ـ ص285 ـ تونس ـ الجامعة الزيتونية ـ حلقة ثالثة ـ رقم 88.

(2) انظر تفصيل هذه المسألة العقدية في المحرر الوجيز: 4/ 313.

(3) تفسير ابن عرفة خ10770 ق269 و.

(4) الكشاف: 2/ 262.

الحسن يقود إلى الاعتقاد بكونها في تمام الإعجازالذي لا يقدر عليه البشر.

ويبرز ابن عرفة مظاهر الإعجاز القرآني من خلال تفسيره لهذه الآيات، فعند تعرضه لتفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، «ووجدوا من وجدان الضالة، وإنما قال لوجدوا، ولم يقل لأدركوا إشارة إلى أنه يوجد من غير تأمل ولا تفكر، فكل عالم منصف يدركه لأول وهلة بخلاف لفظ الإدراك فإنه يشعر بأن المعنى إنما حصل بعد تأمل ونظر»[1].

فابن عرفة يرى أن هناك فرقاً واضحاً بين فصاحة القرآن وكلام المخلوقين لأن فصاحة القرآن في الدرجة العليا، لذا فإن الناظر لا يجد صعوبة في التفريق بين كلام اللّه وكلام البشر، يقول الزمخشري لو كان من وضع البشر «لكان الكثير منه مختلفاً متناقضاً قد تفاوت نظمه وبلاغته ومعانيه، فكان بعضه بالغاً حد الإعجاز، وبعضه إخباراً مخالفاً للمخبر عنه، وبعضه دالاً على معنى صحيح عند علماء المعاني، وبعضه دالاً على معنى فاسد غير ملتئم» ثم يبرهن على أنه من عند اللّه بقوله: «فلما تجاوب كله بلاغة فائتة لقوى البلغاء، وتناصر صحة معان، وصدق أخبار، علم أنه ليس إلا من عند قادر على ما لا يقدر عليه غيره، عالم بما لا يعلمه أحد سواه»[2].

ونقل ابن عرفة عن الزمخشري بعض الاعتراضات الموهمة بالتناقض والاختلاف، ثم فندها كتعدد وصف الحية[3]، والتصريح بالسؤال ومنعه يوم

---

(1) تفسير ابن عرفة برواية الأبي ـ تحقيق جلال الدين علوش ـ مرقون ص236.

(2) الكشاف: 1/ 546.

(3) حيث وصفها مرة بقوله: ﴿فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ الأعراف: 107 ووصفها مرة أخرى بقوله: ﴿كَأَنَّهَا جَآنٌّ﴾ النمل: 10 القصص: 31.

القيامة[1] وأجاب بقوله: «شبهها بالثعبان في عظم جرمها، وبالجان في سرعة حركتها».

وأما مسألة إثبات السؤال ونفيه يوم القيامة فقال عنها: «إما أنها مواطن، وإما أن المراد لنسألنهم سؤال تقريع»[2].

ويتبين مما سبق أن ابن عرفة إذا عرض أقوال من سبقه فلأجل أن يوضح مشكلاً، أو يصحح خطأ، أو يقرر حكماً.

ويفسر انتظار التأويل في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۞ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: 52 و53] بأن يحتمل أن يكون إشارة إلى تكذيبهم، وأنهم ليس لهم حالة إلا حالة من ينتظر المآل والعاقبة[3].

وقد أخذ ابن عرفة هذا المعنى من المحرر الوجيز الذي يقول فيه ابن عطية: «التأويل في هذا الموضع بمعنى المآل والعاقبة، قاله قتادة ومجاهد وغيرهما: والمعنى هل ينتظر هؤلاء الكفار إلا مآل الحال في هذا الدين وما دعوا إليه وما صدوهم عنه، وهم يعتقدون مآله جميلاً لهم»[4].

ويعبر الزمخشري عن المعنى نفسه بعبارة أدق حيث يقول: «عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبين صدقه، وظهور صحة ما نطق به من الوعد والوعيد»[5].

---

(1) حيث قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الحجر: 92 وقال في آية أخرى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٌ وَلَا جَآنٌّ﴾ الرحمن: 39.

(2) تفسير ابن عرفة ـ تحقيق علوش ـ ص237.

(3) تفسير ابن عرفة خ10770 ق231 ظ.

(4) المحرر الوجيز: 7/ 73.

(5) الكشاف: 2/ 82.

ويفسر ابن عرفة السماع بالعلم في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 6]، فيقول: «والمذكور في الآية كونه طالباً لسماع القرآن وملتحق به كونه سامعاً طالباً لسماع الدلائل... علل وجوب تلك الإجازة بكونه غير عالم، والمعنى فأجره لكونه طالباً للعلم، مسترشداً للحق، وكل من حصلت فيه هذه الطلبة وجبت إجارته، وليس في الآية ما يدل أن المراد سماعه جميع القرآن أو بعضه، والظاهر ما يحصل له به العلم»[(1)].

ورأى ابن عرفة أنّ المقصود بالسماع الفهم مسبوق إليه، فهذا ابن عطية يقول: «حتى يفهم أحكامه وأوامره ونواهيه، فذكر السماع بالأذان، إذ هو الطريق إلى الفهم»[(2)].

ويلاحظ الباحث أن ابن عرفة كثيراً ما كان يتجه في تفسيره الاتجاه العقلي، ويخضع أسلوبه للمنطق، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الرعد: 31] حيث يقول: «والقضية شرطية تارة تقتضي نفي الأول لانتفاء الثاني نحو لو كان هذا إنساناً لكان حيواناً، لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، وتارة تقتضي ثبوته لثبوته، نحو لو لم يكن هذا حيواناً لما كان إنساناً لكنه إنسان فهو حيوان، وتارة تقتضي مجرد الملازمة والارتباط نحو لو حضر زيد لحضر ثوبه، والآية من هذا القسم»[(3)].

ثم قال: «والعطف فيه تدلي، لأن تسيير الجبال أغرب وأعجب، ثم يليه

---

(1) تفسير ابن عرفة خ10770 ق252 ظ.

(2) المحرر الوجيز: 8/ 135.

(3) تفسير ابن عرفة خ10770 ق294 ظ.

تقطيع الأرض لكثرة وقوعه ويليه تكليم الموتى، لأنه قد وقع لعيسى ولغيره»[1].

وهذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه يبرز صورة من صور النظم القرآني البديع، مما يبرهن على قدرة هذا المفسر على الاستنباط والنقد والترجيح، وعدم الركون إلى أقوال السابقين.

ومن أمثلة إخضاعه التفسير للمنطق ما أورده وهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي﴾ [الحجر: 87]، فقد نقل ابن عرفة عن بعض البغداديين قولهم، إنما خصه بالسبع لأنه أول العدد الكامل الزائد على العدد التام الأجزاء؛ لأن الستة عدد تام الأجزاء ثم قال: «وعادتهم إيتاء النعم، والسكوت عنها وتناسيها، ومن ذلك قول الشاعر:

وإنَّ امرءاً أسدى إليَّ بنعمة   وذكَّرَ نِيها مرةً لَبخيل[2]

فَلِمَ ذكّر رسول اللّه ﷺ بهذه النعمة؟

ويجيب عن السؤال بقوله: «إن التذكير بالنعمة الماضية إن كان إشعاراً بورود نعمة أخرى في المستقبل فلا شيء عليه، أو أنه ذكرها ليرتب عليها أمراً تكليفياً، فيكون أدخل في مقام الامتثال»[3].

وقد أشار ابن عطية إلى هذا المعنى الأخير وهو يفسر هذه الآية فقال: «ولقد آتيناك عظيماً خطيراً فلا تنظر إلى غير ذلك من أمور الدنيا وزينتها التي متعنا بها أنواعاً من هؤلاء الكفرة»[4].

---

(1) تفسير ابن عرفة خ10770 ق294 ظ.
(2) البيت من البحر الطويل، ولم أعثر على قائله.
(3) تفسير ابن عرفة خ10770 ق304 ظ.
(4) المحرر الوجيز: 10/ 150.

ومن الأمثلة التي يظهر فيها ابن عرفة مزجه بين البلاغة والمنطق تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ وَلَمۡ يَجۡعَل لَّهُۥ عِوَجَاۜ﴾ [الكهف: 1] يقول: «وفيه سؤالان: الأول هلا قيل لا عِوَجَ له فهو أخص من قوله: ولم يجعل له عوجاً؟ والثاني هلا عدي بفي؟. ويجيب عن الأول بأن الجعل مسند إلى اللّه تعالى فلا فرق بين كون العوج منفياً لذاته، أو باعتبار الجعل. ويجيب عن الثاني بأن «فيه» أخص من قوله «له» ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص، ولا ينعكس»[1].

ويستأ نس ابن عرفة برأي مشايخه أحياناً كما في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [الزمر: 23] فيقول: «كان القاضي ابن عبد السلام يختار أن المراد بالحديث الكتب الأربعة المنزلة، وهو متشابه الأجزاء من قصص وأخبار ولفظ نزل يقتضي أن كل جزء من أجزائه أحسن الحديث، فيكون المجموع أحسن من باب أحرى»[2].

وابن عرفة وشيخه يخالفان بهذا التأويل ابن عطية الذي يرى أن المراد بأحسن الحديث هو القرآن[3].

وظاهر الآية يؤيد رأي ابن عطية، ويشير إلى أن رأي ابن عرفة وشيخه مرجوح وتكلف لا طائل من ورائه.

وقد يستعين ابن عرفة بآراء سابقيه لتقرير فكرة معينة، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا غَيۡرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: 28] فينقل عن القاضي عياض

(1) تفسير ابن عرفة خ10770 ق329 و.

(2) تفسير ابن عرفة خ10972 ق219 و.

(3) المحرر الوجيز: 14/ 76.

أنه نص في الإكمال على أنه إذا قيل فلان ذو مال دل على كثرة ماله، فيبقى في الآية المفهوم، فالجواب أن العيب وإن قل فهو في الشريف القدر كثير.

وقال السهيلي في الروض الأنف في حديث هرقل في قول أبي سفيان هو فينا ذو نسب، ولم يقل له فينا نسب، لأن قصده تقليل نسبه والإنقاص منه[1].

فابن عرفة في شرح الآيات التي تعرض لها سلك طريق المقابلة والنقد بين الآراء، ويرجح ما يختاره منها، أو يعرض عن جميع ما نقله، ويأتي باستنباط يسوق له أدلته.

مما سبق يلاحظ أن ابن عرفة وهو يقصد إلى إظهار الإعجاز البلاغي للقرآن كان له منهج تميز به عن كثير من المفسرين الذين سلكوا هذا السبيل، فهو يقوم على تحليل آراء السابقين ونقدها بموافقة بعض منها ومعارضة بعضها، وأحياناً يولد من خلال مناقشتها تخريجاً جديداً يرجح أهميته.

ولم يفرد ابن عرفة للإعجاز فصلاً خاصاً في مقدمة تفسيره كما فعل غيره من المفسرين قبله، لكنه كان كثير التعرض لهذه المسألة وهو يفسر آيات التحدي والآيات التي تصف القرآن بالحسن والكمال.

وهو يرى أن القرآن معجز من جهتين: جهة النظم وفصاحة الألفاظ، وجهة المعنى وهي إخباره عن الغيوب، وهو بذلك يتابع بعض علماء الأشاعرة كالقاضي الباقلاني في هذا الموضوع.

كما أنه يرد القول بالصرفة، ويدلل على بطلانها بدليل تاريخي، وهو عجز فصحاء الجاهلية عن الإتيان بمثل القرآن، على الرغم من أن الصرفة لم تلحقهم.

---

(1) تفسير ابن عرفة: 10972 ق220 و.

أما القدر المعجز عنده فيكفي فيه مقدار آية، وهو بذلك يخالف الجمهور الذين يرون أن القدر المعجز هو بقدر أقصر سورة منه.

ويظهر في طريقته مزج البلاغة بالمنطق، ويبدو اهتمامه بالمعاني وقلة اهتمامه بالبيان لبعده عن التخييل والتصوير، وهذا من ثمرة اهتمامه بالمنطق.

كما يلاحظ أنه موسع لنظراته النقدية بإشراك طلابه في التخريجات البلاغية التي حواها تفسيره بالمحاورة والمباحثة، وساعده على ذلك أن هذا التفسير لم يكتب في فترة محدودة، ولا في جلسات منعزلة، بل كانت حصيلة دروس ألقاها على طلابه في ختمات متعددة على مدى نصف قرن، فجاءت تخريجاته منقحة ناضجة، مع ملاحظة أنه لم يكتب تفسيره بنفسه، بل أملاه على طلابه، ثم قاموا بنشره من بعده، مع إضافات منهم تتعلق بالأسلوب، وتحافظ على المضمون، فكان تفسير ابن عرفة جديراً بأن يمثل الاتجاه العقلي البياني.

الإعجاز ومجازات القرآن

تنازع البلاغيون والمفسرون القول في الإقرار بوقوع المجاز في القرآن الكريم وعدم وقوعه، فوصف ذلك القرطبي بقوله: «ذهب قوم إلى منع المجاز في القرآن، منهم أبو إسحاق الإسفرايني[1]، وأبو بكر محمد بن داود الأصبهاني وغيرهما، فإن كلام اللّه عزَّ وجلَّ، وكلام رسوله حمله على الحقيقة أولى بذي الفضل والدين، لأنه يقص الحق كما أخبر اللّه تعالى في كتابه»[2].

ثم يوضح أدلتهم فيما ذهبوا إليه، فيقول: «ومما احتجوا به أن قالوا: لو خاطبنا اللّه تعالى بالمجاز لزم وصفه بأنه متجوز أيضاً، فإن العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، وهو على اللّه تعالى محال، قال اللّه تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: 24] وقال تعالى: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: 30] وقوله عليه السلام: «اشتكت النار إلى

(1) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني فقيه شافعي متكلم أصولي توفي بنيسابور عام (418هـ) ـ وفيات الأعيان: 1/ 28.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 11/ 26 وهو يعني بذلك قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾ الأنعام: 57.

ربها»[1] وما كان مثلها حقيقة، وأن خالقها الذي أنطق كل شيء أنطقها»[2].

وذهب المعتزلة في تطبيق المجاز على القرآن الكريم إلى أقصى حد، لأنهم عقليون يهتمون اهتماماً بليغاً بالتأويل، ويعتمدون على المجاز في تقرير مبادئهم وآرائهم، ومناظرة خصومهم، وردهم على الطاعنين في القرآن، وذلك عندما يعجزون عن الاستدلال بأصل دلالات الآيات، أما أهل السنة فهم أكثر تعلقاً بالنص يقدمونه على القياس والنظر، ولذلك فهم يتعاملون مع المجاز في أضيق حدوده، ويرون أنه على المتكلم ألا يعدل إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة.

وممن ضيق دائرة المجاز في القرآن الكريم ابن قتيبة ت276هـ في القرن الثالث الهجري[3]، فعلى الرغم من أنه اعترف بوجود المجاز في القرآن الكريم. حيث يقول: «وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه... وبكل هذه المذاهب نزل القرآن[4] فإنه مع هذا الإقرار بوجود المجاز في القرآن عاد ليضع له بعض القيود التي تحد من دائرته، وذلك بدافع من خصومته مع المتعزلة[5].

---

(1) سنن ابن ماجة ـ تحق محمد فؤاد عبد الباقي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ كتاب الزهد ـ باب صفة النار: 2/ 1444، وسند الدارمي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ كتاب الرقائق ـ باب في نفس جهنم: 2/ 340.

(2) الجامع لأحكام القرآن: 11/ 26.

(3) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم المروزي الدينوري (أبو محمد) ولد سنة (213هـ) في أواخر خلافة المأمون، عالم مشارك في أنواع من العلوم كاللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه. إنباه الرواة: 2/ 143.

(4) تأويل مشكل القرآن ـ ابن قتيبة ـ دار التراث ـ القاهرة ـ ط ثانية ـ (1393هـ/ 1973م) ـ ص20، 21.

(5) م. ن ـ ص111.

وغالى بعض أهل السنة فأنكروا وجود المجاز في القرآن، وقد أشار إليهم السيوطي بقوله: «وأنكره جماعة من الظاهرية وابن القاص[1] من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية»[2].

وممن أنكر المجاز جملة ابن تيمية ت728هـ، وتلميذه ابن القيم ت751هـ، فقد تعرض ابن تيمية لقضية المجاز في كتابه (الإيمان)، وانتهى إلى أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز غير صحيح»[3].

إلا أنه لا ينكر التوسع في استعمال الألفاظ، ولا ينفي استعمال اللفظ الواحد للدلالة على معنيين أو أكثر، ولا يجعل ذلك التوسع مجازاً، وإنما يجعله من باب الألفاظ المتواطئة[4].

فأهل السنة أمام المجاز فريقان: فريق يضيق من دائرته ولا ينتقل إليه إلا فيما تستحيل فيه الحقيقة، وفريق ينكره البته بحجة أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزه عنه، وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى. والحقيقة أن المجاز ليس أخاً للكذب كما يدعي منكروه، وإنما هو ضرورة تعبيرية أملتها طبيعة اللغة والعلاقة بين الأسماء والمعاني، أو بين الفكر واللغة[5].

وقد رد السيوطي على منكري المجاز بقوله: «هذه شبهة باطلة، فلو سقط

---

(1) هو أبو العباس أحمد الطبرسي من فقهاء الشافعية، من كتبه (أدب القاضي) توفي عام (335هـ) ـ طبقات الشافعية: 2/ 103.

(2) الإتقان: 3/ 109.

(3) كتاب الإيمان ـ ابن تيمية ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ 1391هـ ـ ط3 ـ ص92.

(4) م. ن ـ ص103 ومعنى المتواطئة المترادفة.

(5) المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن ـ د. أحمد أبو زيد ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ط1 ـ 1986م ـ ص212.

المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز، وجب خلوه من الحذف والتوكيد وتثنية القصص[1]، وعلى الرغم من هذه المعارضات فإن المجاز قد ساد، وتقبله جمهور العلماء، وأخذ مكانه في كتب اللغة والبلاغة وعلوم القرآن وأصول الفقه.

ومن العلماء المغاربة الذين أكدوا وجود المجاز في القرآن الكريم، مكي بن أبي طالب وأحمد بن عمار المهدوي، وعبد الحكيم بن أبي الحسن المراكشي[2] الذي وضع مصنفاً في هذا الشأن سماه «الإيجاز في دلالة المجاز» وقد ضاع لسوء الحظ هذا الأثر كما ضاعت غيره من الآثار[3].

ومما لا شك فيه أن للمجاز صلة قوية بالإعجاز، بل هو من وجوهه، فالمجاز إضافة إلى كونه ضرورة تعبيرية، وهي تعني أن المجاز أبلغ من الحقيقة، فإن فصاحة القرآن وبلاغته تعود في شطر كبير منها إلى المجاز، يقول القاضي عبد الجبار: «إنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة، ليكون علماً دالاً على صدق النبي عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لا بد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز»[4].

---

(1) الإتقان: 3/ 109.

(2) عبد الحكيم بن أبي الحسن المراكشي فقيه أصولي - توفي عام (723هـ) - معجم المؤلفين: 5/ 94.

(3) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (مجاز القرآن) - عز الدين بن عبد السلام - منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس - ط1 - 1992م - ص53.

(4) شرح الأصول الخمسة - القاضي عبد الجبار - تحق عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى - القاهرة - 1965م - ص600.

ولقد كان للمفسرين المغاربة اهتمام بمسألة المجاز في القرآن الكريم، وفيما يلي إبراز لموقفهم هذه المسألة:

ابن عطية:

وكان ابن عطية من القائلين بوقوع المجاز في القرآن، ولكنه في أضيق حدود، فكان يرى عدم التوسع في إطلاق المجاز على ألفاظ القرآن الكريم، وهو لا يذهب إلى المجاز إلا فيما تستحيل فيه الحقيقة، والسبب في ذلك أنه قد عاش في عهد الدولة المرابطية التي كانت تميل إلى ترك تأويل النصوص والجمود عليها، وهو أيضاً يميل إلى مذهب أهل السنة في قضية المجاز، فهم لا يخرجون المعنى إلى المجاز إلا في المعاني التي تضيق عنها الألفاظ المستعملة في المعاني الأصلية، فكلما أمكن حمل اللفظ على الحقيقة فإن ابن عطية لا يحمله على المجاز، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 74].

ينقل رأي مجاهد فيقول: «ما تردى حجر من جبل، ولا تفجر نهر من حجر، ولا خرج ماء منه إلا من خشية الله، نزل بذلك القرآن».

وأورد رأي بعض الناس في أن الآية على المجاز «قيل لفظ الهبوط مجاز لما كانت الحجارة يعتبر بخلقها ويخضع بعض مناظرها أضف تواضع الناظر إليها كما قالت العرب ناقة تاجرة، أي تبعث من يراها على شرائها»[1].

ثم نقل رأي الطبري في تفسير الآية أن الخشية للحجارة مستعارة، كما استعيرت الإرادة للجدار في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: 77].

---

(1) المحرر الوجيز ج1 ص266.

وكما قال جرير ـ والجبال الخشع[1].

ثم يتوجه ابن عطية بالنقد إلى الطبري ومن على شاكلته، فيقول: «هذا قول ضعيف، لأن براعة معنى الآية تختل به، بل القول أن اللّه تعالى يخلق للحجارة قدراً ما من الإدراك تقع به الخشية والحركة[2].

وهكذا هو ابن عطية يتعلق بالمدلول الظاهر إذا كان المقام البلاغي يقتضيه، لكن الزمخشري يخالفه الرأي، فلا يقول بالحقيقة في الآية السابقة، بل يرى أنها مجاز اتباعاً لمذهبه الاعتزالي، حيث يقول: «والخشية مجاز على انقيادها لأمر اللّه تعالى وأنها لا تمتنع على ما يريد منها[3].

وانتصر القرطبي لرأي ابن عطية بعد أن ساق جملة من الآراء في الآية السابقة، فقال: «فإنه لا يمتنع أن يعطى بعض الجمادات المعرفة، فيعقل كالذي روي عن الجذع الذي كان يستند عليه رسول اللّه ﷺ إذا خطب، فلما تحول عنه حنَّ[4]. وقد ثبت عنه أنه قال: «إن حجراً كان يسلم عليَّ في الجاهلية إني لأعرفه الآن[5]. وشبيه بالآية السابقة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: 11].

---

(1) من بيت له يقول فيه:

لما أتى خبر الزبير تواضعت ... سور المدينة والجبال الخشع

انظر نقائض جرير والفرزدق ـ المجلد الثاني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ص969.

والبيت من البحر الكامل.

(2) المحرر الوجيز: 1/ 267.

(3) الكشاف: 1/ 291.

(4) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 465.

(5) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل ـ صحيح مسلم: 15/ 36.

يتمسك ابن عطية بالحقيقة في هذه الآية بعد أن يسوق جملة من الآراء، فيقول: «اختلف الناس في هذه المقالة من السماء والأرض، فقالت فرقة نطقت حقيقة، وجعل اللّه تعالى لها حياة جديدة وإدراكاً يقتضي نطقها. وقالت فرقة هذا مجاز، والمعنى ظهر منها اختيار الطاعة والخضوع والتذلل، وما هو بمنزلة القول أتينا طائعين.

والقول الأول أحسن لأنه لا شيء يدفعه، وإنما العبرة به أتم، والقدرة فيه أظهر[1]، وكذا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: 23].

نجد أنه يرفض حمل الفتنة في هذه الآية على المجاز، فيقول: «الفتنة في كلام العرب لفظة مشتركة تقال بمعنى حب الشيء والإعجاب به. وتحتمل الآية هنا هذا المعنى، أي لم يكن حبهم للأصنام وإعجابهم بها، واتباعهم لها لما سئلوا عنها، ووقفوا على عجزها إلا التبري منها، والإنكار لها»[2].

ثم يرد على من قال إن أصل الفتنة الاختبار من فتنت الذهب في النار، ثم يستعار بعد ذلك في غير المعنى الأصلي، فيقول: «قد أخطأ لأن الاسم لا يحكم عليه بمعنى الاستعارة حتى يقطع باستحالة حقيقته في الموضع الذي استعير له، والفتنة لا يستحيل أن تكون حقيقة في كل موضع قيلت عليه»[3]. وهذا إلزام من ابن عطية لا مبرر له، لأن السياق ومقتضى الحال وطبيعة التركيب هي التي توجه مدلول اللفظ بين الحقيقة والمجاز كما توجهه في الوجوه البلاغية المختلفة.

---

(1) المحرر الوجيز: 14/ 168 ـ 169.

(2) م. ن: 6/ 25.

(3) م. ن: 6/ 26.

ويتمسك ابن عطية بالحقيقة في قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 8].

فيرجح أن المراد من الوزن والموازين الحقيقة لا المجاز، فيقول: «اختلف الناس في معنى الوزن والموازين، فقالت فرقة: إن اللّه عزَّ وجلَّ أراد أن يعلم عباده أن الحساب والنظر يوم القيامة هو في غاية التجريد ونهاية العدل فمثَّلَ لهم في ذلك بالوزن والميزان، إذ لا يعرف البشر أمراً أكثر تجريداً منه، فاستعير للعدل وتجريد النظر لفظة الميزان كما استعار ذلك أبو طالب في قوله:

بميزان قسط لا يخيس شعيرة   له حاكم من نفسه غير غافل

وقال جمهور الأمة: إن اللّه عزَّ وجلَّ أراد أن يعرض لعباده يوم القيامة تجريد النظر، وغاية العدل، بأمر قد عرفوه في الدنيا وعهدته أفهامهم فميزان القيامة له عمود وكفتان على هيئة موازين الدنيا[1].

وقد رجح ابن عطية الرأي الأخير، ودلل على ذلك من وجوه متعددة، معضداً رأيه بالعقل والنقل، ثم قال: «فينبغي أن يجري في هذه الألفاظ حملها على حقائقها»[2].

ونحن نلتمس العذر لابن عطية في حمله الآيات السابقة على الحقيقة، لأن أهل السنة وهو منهم وهم خصوم المعتزلة يعارضون المجاز، ويحاولون إنكاره، أو على الأقل التضييق من دائرته في القرآن الكريم، لكن ابن عطية يقبل حمل اللفظ على المجاز إذا اقتضى المقام ذلك، واستحالت فيه الحقيقة، كلفظ الوجه الذي جاء مضافاً إلى اللّه تعالى في مواضع من القرآن مثل قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 115].

---

(1) المحرر الوجيز: 7/ 12.

(2) م.ن: 7/ 13.

فنراه ينقل عن المحققين قولهم، ويقرهم عليه، فيقول: «إنه راجع إلى الوجود والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام، إذ هو أظهر الأعضاء في المشاهدة، وأجلها قدراً»[1].

وهو بذلك يؤيد الحذاق من أهل النظر، ويعجبه أن يراد بالوجه الوجود، مخالفاً بذلك المعتزلة الذين يؤوِّلون الوجه بالجهة التي فيها رضاه، وعليها ثوابه.

وإلى الرأي الأخير ذهب الزمخشري موافقة لمذهبه الاعتزالي فقال: «أي جهته التي أمر بها ورضيها، والمعنى أنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام وفي بيت المقدس فقد جعلت لكم في الأرض مسجداً، فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها»[2].

ويؤكد ابن عطية المجاز في الفعل أزلّ الوارد في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا﴾ [البقرة: 36] فيقول: «وأزلهما مأخوذ من الزلل، وهو في الآية مجاز، لأنه في الرأي والنظر، وإنما حقيقة الزلل في القدم»[3].

وقد يكتفي بنقل آراء سابقيه في الآية من حيث الحقيقة والمجاز، ولا يميل إلى رأي بعينه، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البقرة: 7]. يقول: «ختم الله مأخوذ من الختم، وهو الطبع، وذهبت طائفة من المتأولين إلى أن ذلك على الحقيقة، وأن القلب على هيئة الكف ينقبض مع زيادة الضلال والإعراض إصبعاً إصبعاً ـ، وقال آخرون ذلك على المجاز، وأن ما اخترع له في قلوبهم من الكفر والضلال والإعراض عن الإيمان سماه ختماً.

---

(1) م. ن: 1/ 335.

(2) الكشاف: 1/ 307.

(3) المحرر الوجيز: 1/ 186.

وقال آخرون ممن حمله على المجاز «الختم هنا أُسند إلى اللّه تعالى، لما كفر الكافرون به، وأعرضوا عن عبادته وتوحيده، كما يقال أهلك المال فلاناً، وإنما أهلكه سوء تصرفه فيه»[1]. وهو بذلك يشير إلى المجاز العقلي.

ويستعمل ابن عطية مصطلح الاتساع ويعني به المجاز، لأن اللفظ اتسعت دلالته، فجاوزت المعنى الذي وضعت له في الأصل، أي المعنى الحقيقي، بحيث دلت على معنى جديد في الإيضاح والتصوير، وابن عطية في ذلك متأثر بمكي بن أبي طالب الذي كان كثيراً ما يذكر أن اللفظ ورد هكذا اتساعاً ومجازاً، فيقول مكي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16]. وأضاف الربح إلى التجارة لأن المعنى مفهوم، وهو من اتساع كلام العرب ومجازه، وهو كثير في القرآن[2].

ويورد ابن عطية الشواهد على مصطلح الاتساع والمجاز، كقوله عند تفسير الآية السابعة والأربعين من سورة البقرة مخاطباً فيها المولى عزَّ وجلَّ بني إسرائيل ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: 47]، يقول: «لأن تفضيل آبائهم تفضيل لهم، وفي الكلام اتساع»[3].

وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة: 64]. يقول: «تولى: تفَعَّلَ وأصله الإعراض والإدبار عن الشيء بالجسم، ثم استعمل في الإعراض عن الأمور والأديان والمعتقدات اتساعاً ومجازاً»[4].

---

(1) م. ن: 1/ 108.

(2) مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن ـ أحمد حسن فرحات ـ دار الآفاق ـ عمان ـ الأردن ـ ط1 ـ 1983 ـ ص297.

(3) المحرر الوجيز: 1/ 208.

(4) م. ن: 1/ 249.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ﴾ [يوسف: 48]. قال: أسند الأكل في قوله يأكلن إلى السنين اتساعاً من حيث يؤكل فيها، كما قال تعالى: ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [النمل: 86 ـ يونس: 67 ـ غافر 61]. وهذا كثير في كلام العرب»[1].

فالأكل هنا مجاز عقلي علاقته زمانية، من حيث أسند الأكل إلى السنين، والمراد الناس المزامنين لها.

فابن عطية يشير إلى المجاز العقلي، وهو أن تسند الكلمة إلى غير ما هي له أصالة بضرب من التأويل، ومثل ذلك قوله تعالى؛ ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16]. يقول: ختم للمثل بما يشبه مبدأه في لفظة الشراء، وأسند الربح إلى التجارة كما قالوا: ليل قائم ونهار صائم والمعنى فما ربحوا في تجارتهم»[2].

ويجيب الزمخشري عن السؤال نفسه بقوله:

«هو من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشترين»[3].

وهذا من الصنعة البديعية التي تبلغ بالمجاز ذروته العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقفى بأشكال لها، وهو المجاز المرشح[4]. وقد اختلف البلاغيون والمفسرون في الحذف، هل هو من المجاز أو لا؟

---

(1) م. ن: 9/ 314.
(2) م. ن: 1/ 128.
(3) الكشاف: 1/ 191.
(4) البرهان في علوم القرآن: 2/ 256.

والمشهور عندهم أنه من المجاز، وأنكره بعضهم بحجة أن المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه، والحذف ليس كذلك. وإلى الرأي الأول مال ابن عطية، فقال: «حذف المضاف هو عين المجاز ومعظمه، وليس كل حذف مجازاً»[1].

واستشهد بقوله تعالى على لسان إخوة يوسف: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: 82]. فقال: «ثم استشهدوا بأهل القرية التي كانوا فيها، وهي مصر وهذا مجاز، والمراد أهلها، وكذلك قوله «والعير» هذا قول الجمهور، وهو الصحيح. ثم نقل رأياً معارضاً لرأيه مفاده أن هذا من الحذف وليس من المجاز، لأن المجاز لفظة تستعار لغير ما هي له.

ثم يرد عليهم بقوله: «حذف المضاف هو عين المجاز ومعظمه، وعزا هذا الرأي إلى سيبويه وغيره من أهل النظر، ثم احترس من الإطلاق فقال: وليس كل حذف مجازاً»[2].

وكذلك استشهد بقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: 93]. فقال: «التقدير حب العجل، والمعنى جعلت قلوبهم تشربه، وهذا تشبيه ومجاز، عبارة عن تمكن أمر العجل من قلوبهم»[3].

ويؤيد السجلماسي ما ذهب إليه ابن عطية فيقول: «وحذف المضاف وإبقاء المضاف إليه مجاز واسع كثير ومهيعٌ[*] لاحبٌ[**]، اللغة طافحة به

(1) الإتقان: 3/ 124.
(2) المحرر الوجيز: 9/ 356.
(3) م. ن: 1/ 294.
(*) طريق مهيع: واضح واسع بيِّن، لسان العرب 8/ 379.
(**) الطريق اللاحب: الطريق الواضح.

وكثرته خارجة عن الإحصاء، حتى لقد ظن قوم أنه حقيقة لا مجاز»[1].

ومما سبق يلاحظ أن ابن عطية يعتدل في الأخذ بالمجاز في القرآن، فيجوز حمل اللفظ على معنى المجاز إذا تعذر حمله على الحقيقة، ولا يتوسع في هذا الضرب من البيان، ولا يوغل في تأويل بعض المفردات والتراكيب القرآنية التي حملها المعتزلة على المجاز، كما يلاحظ أنه مال ميلاً قوياً إلى مذهب السنة في تفسير آيات الصفات، ومذهبهم في التأويل وتقليص دائرة المجاز في القرآن الكريم.

القرطبي:

ويبدي القرطبي اهتماماً ملحوظاً بمسألة مجازات القرآن، وينقل رأي المنكرين للمجاز وأدلتهم، ولكن ما هو موقفه الذي اعتمده في تفسيره من هذه القضية؟.

انطلاقاً من أنّ أهل السنة ـ وهو منهم ـ يعارضون المجاز ويحاولون إنكاره أو على الأقل التضييق من دائرته، فإن القرطبي حذا حذوهم فكان لا يقبل حمل اللفظ على المجاز إلا إذا تعسر حمله على الحقيقة.

فعند تفسيره لقوله: ﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ﴾ [البقرة: 74] يرى أن ذلك على الحقيقة، ثم ينقل عن بعض العلماء أن لفظة الهبوط مجاز «وذلك أن الحجارة لما كانت القلوب تعتبر بخلقها، وتخشع بالنظر إليها أضف تواضع الناظر إليها، كما قالت العرب: ناقة تاجرة أي تبعث من يراها على شرائها».

لكنه لا يرتضي هذا القول، ويتمسك بالحقيقة في هذه الآية، اتباعاً

(1) المنزع البديع ـ ص205.

لمذهب أهل السنة، فيقول: «كل ما قيل يحتمله اللفظ، والأول الصحيح، فإنه لا يمتنع أن يعطي بعض الجمادات المعرفة فتعقل»[1].

وقد سئل الإمام المازري عن قوله ﷺ: **«ما سمع صوت المؤذن إنس ولا جن ولا رطب ولا يابس إلا شهد له يوم القيامة»**[2]. فإنه يقتضي أن الجمادات تعقل ذلك، فأجاب: الذي عند أهل الأصول أن الجماد لا يسمع، ويستحيل أن يكون الجماد يعقل شيئاً من ذلك، وقد ذكرت شيئاً من ذلك عند اللخمي[3] وقلت له: إن القاضي ابن الطيب يمنع من هذا، فقال لي قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44] يدل على أن الجمادات كلها تسبح، وأنكر قول القاضي غاية الإنكار[4].

لكني وجدت في ثنايا تفسير القرطبي عبارة تتعارض مع رأيه السابق، حيث يقول في تفسير الآية السابعة والسبعين من سورة الكهف ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: 77] «وجميع الأفعال التي حقها أن تكون للحي الناطق متى أسندت إلى جماد أو بهيمة فإنما هي استعارة»[5].

ونحن نعلم أن الاستعارة نوع من أنواع المجاز، فالقرطبي متردد في هذه المسألة بين الحقيقة والمجاز.

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 1/ 465.

(2) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب الأذان ـ باب رفع الصوت بالنداء: 1/ 114.

(3) هو أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي القيرواني، رئيس الفقهاء في وقته، تفقه به جماعة منهم الإمام المازري، توفي عام (478هـ) ـ شجرة النور الزكية ـ ص117.

(4) المعيار المعرب: 12/ 345.

(5) الجامع لأحكام القرآن: 11/ 25.

ومن أمثلة تمسكه بالحقيقة عند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: 187]، حيث وضح أن ظاهر قوله تعالى «إلى الليل» يفيد النهي عن الوصال، وكذلك ظاهر القرآن والسنة يقتضي ذلك.

وأما وصال النبي ﷺ الذي تمسك به المجوزون للوصال، فيرده القرطبي بأن النبي أخبر عن نفسه فقال: «لست كهيئتكم إني أبيت لي مُطْعمٌ يطعمني وساقٍ يسقيني»[1].

ثم يعقب القرطبي على الحديث النبوي الشريف بقوله: «وليس في هذا وصال والظاهر منه الحقيقة، وأنه ﷺ يؤتى بطعام الجنة وشرابها، ولا داعي لحمله على ما يرد على قلبه من المعاني واللطائف»[2].

ثم صرح برأيه في قضية الحقيقة والمجاز فقال: «إذا احتمل اللفظ الحقيقة والمجاز، فالأصل الحقيقة حتى يرد دليل يزيلها»[3].

وعلى الرغم من كون القرطبي سنياً يرى أن أكثر اللغة تحقيق لا مجاز، فإنه اعترف بوجود المجاز في القرآن الكريم، وساق في تفسيره شواهد متعددة على صحة ما اعترف به، من ذلك وهو يفسر قوله تعالى: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: 16] يقول: «اشتروا من الشراء، والشراء هنا مستعار، والمعنى استحبوا الكفر على الإيمان، كما قال ﴿فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [فصلت: 17] فعبر عنه بالشراء، لأن الشراء إنما يكون فيما يحبه مشتريه[4]، ثم

(1) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب الصوم ـ باب الوصال ـ: 1/ 336.
(2) الجامع لأحكام القرآن: 2/ 330.
(3) م. ن: 2/ 330.
(4) م. ن: 1/ 210.

عقب بقوله: «وإنما أخرجه بلفظ الشراء توسعاً، لأن الشراء والتجارة راجعان إلى الاستبدال، والعرب تستعمل ذلك في كل من استبدل شيئاً بشيء، قال أبو ذؤيب:

فإن تزعميني كنت أجهل فيكم فإني شريت الحلم بعدك بالجهل[1]

ويستفاد من كلام القرطبي في الآية السابقة أنه يفسر القرآن بالقرآن، ويستعين على استيضاح الفكرة بالشواهد الأدبية من أشعار العرب، وأنه يقول بالمجاز في بعض المواضع من كتاب الله، ويعبر عنه بلفظ الاتساع، وقد سبقه إلى القول بهذا المجاز مكي بن أبي طالب، حيث يرى أن هؤلاء الذين تقدمت صفتهم هم الذين باعوا الهدى بالضلالة، لأنهم لما مالوا إلى الضلالة، وتركوا الهدى كانوا بمنزلة من باع شيئاً بشيء فوصفوا بذلك. . . وهو من اتساع كلام العرب ومجازه، وهو كثير في القرآن[2].

وينقل ابن عطية رأياً مخالفاً يجعل الآية فيه على الحقيقة، حيث يقول: «وقال قوم الآية فيمن كان آمن من المنافقين، ثم ارتد في باطنه وعقده، ويقرب الشراء من الحقيقة على هذا»[3]. والرأي الراجح أن العبارة مسوقة بطريق المجاز لإيضاح الصورة، وقوة التأثير.

ومن أمثلة المجاز عند القرطبي قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: 138]. «سمى الدين صبغة استعارة ومجازاً من حيث تظهر أعماله وسمته على المتدين، كما يظهر أثر الصبغ في الثوب»[4].

---

(1) ديوان أبي ذؤيب الهذلي ـ اعتنى بنشره واستخراجه: يوسف هلّ الألماني ـ خزانة الكتب الشرقية لهاينس لافاير ـ هانوفر ـ 1926م ـ ص10.

(2) تفسير الهداية إلى بلوغ النهاية خ10739 ـ ق1/ 16 و ـ المكتبة الوطنية ـ تونس.

(3) المحرر الوجيز: 1/ 127.

(4) الجامع لأحكام القرآن: 2/ 144.

وقد نقل القرطبي عبارة ابن عطية بنصها دون توثيق ولا تحقيق[1]، وقد سبقهما إلى هذا القول المهدوي حيث قال: «وذكر الصبغ ها هنا اتساعاً ومجازاً»[2].

ومن أمثلة المجازات التي أوردها القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ﴾ [الأنعام: 17]. يقول: «المس والكشف من صفات الأجسام وهو هنا مجاز وتوسع»[3]. وقد سبقه المهدوي إلى ذكر هذا المجاز بقوله: «معناه أن يحل بك الضر فهو مجاز لأن المس من صفات الأجسام»[4].

فأهل السنة يركنون إلى المجاز إذا كان حمل اللفظ على حقيقته يوهم التشبيه والتجسيم، تنزيهاً للّه تعالى عن الشبيه والنظير.

ويؤكد القرطبي وجود المجاز في القرآن الكريم، وهو يفسر قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ [الكهف: 77] فيقول: «أي قرب أن يسقط، وهذا مجاز وتوسع، وقد فسره الحديث بقوله «مائل»[5]، فكان فيه دليل على وجود المجاز في القرآن وهو مذهب الجمهور، وهذا في كلام العرب وأشعارها كثير[6]، من ذلك قول الشاعر:

---

(1) انظر المحرر الوجيز: 1/ 370.
(2) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ـ ص284.
(3) الجامع لأحكام القرآن: 6/ 398.
(4) المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات ـ ص286.
(5) صحيح البخاري بحاشية السندي ـ كتاب تفسير القرآن ـ سورة الكهف: 3/ 154.
(6) الجامع لأحكام القرآن: 11/ 25.

يـريـد الـرمـح صـدر أبـي بـراء ويـرغـب عـن دمـاء بـنـي عـقـيـل[1]

وقد تمسك الزمخشري بالمجاز في الآية السابقة، وحمل على مانعيه من منطلق مذهبه الاعتزالي، فقال: «واستعيرت الإرادة للمداناة والمشارفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ﴾ [الأعراف: 154] وقول الراعي:

فـي مـهـمـهٍ قـلـقـت بـهـا هـامـاتـهـا قـلـق الـفـؤوس إذا أردن نـصـولا[2]

وإذا كان القول والنطق والشكاية والصدق والكذب والسكوت والتمرد والإباء والعزة والطواعية وغير ذلك مستعارة للجماد، ولما لا يعقل، فما بال الإرادة[3].

وهذا النوع يسميه علماء البلاغة المجاز العقلي، وهو «إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في الظاهر من المتكلم، لعلاقة مع قرينة تمنع من أن يكون الإسناد إلى ما هو له»[4].

ومن أمثلة المجاز العقلي أيضاً عند القرطبي، قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ [يونس: 67 ـ النمل: 86 ـ غافر: 61] يقول: «أي مضيئاً لتهتدوا به في حوائجكم، والمبصر الذي يبصر، والنهار يبصر فيه، وقال مبصراً تجوُّزاً وتوسعاً على عادة العرب في قولهم ليل قائم، ونهار صائم[5].

---

(1) مشاهد الإنصاف على شواهد الكشاف ـ محمد عليان المرزوقي ـ مطبوع بذيل الكشاف ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ص101 والبيت من الوافر.

(2) ديوان الراعي النميري ـ تحقيق راينهرت فاييرت ـ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ـ بيروت ـ ص222 وهو من الكامل.

(3) الكشاف: 2/ 494.

(4) جواهر البلاغة ـ ص296.

(5) الجامع لأحكام القرآن: 8/ 360.

قال جرير:

لقد لمْتِنا يا أمَّ غيلانَ في السّرىٰ ونِمْتِ وماليلُ المَطِيِّ بنائم[1]

وقد سبقه إلى إبراز هذا المجاز ابن عطية بقوله: «والنهار مبصراً مجاز، لأن النهار لا يبصر، ولكنه ظرف للإبصار، وهذا موجود في كلام العرب، إذ المقصود من ذلك مفهوم»[2].

وشبيه بالآية السابقة قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: 33] فيؤصل القرطبي فكرة المجاز العقلي، ويرى أنها من الأنواع المجازية التي اشتمل عليها القرآن، فينقل عن قتادة بأن المكر أضيف إليهما لوقوعه فيهما[3]، ونقل عن المبرد «بل مكركم الليل والنهار كما تقول العرب نهاره صائم، وليله قائم، واستدل بما أنشده سيبويه:

«فنام ليلي وتجلى همي»

أي نمت فيه[4].

وكان الزمخشري قد ساق رأيين في هذه الآية، ولم يرجح رأياً بعينه، فقال: «ومعنى مكر الليل والنهار مكركم في الليل والنهار، فاتسع في الظرف بإجرائه مجرى المفعول به، وإضافة المكر إليه، أو جعل ليلهم ونهارهم ماكرين على الإسناد المجازي»[5].

---

(1) ديوان جرير ـ ص454، وقد تنكب ابن عطية عن طريق الصواب حين نسب البيت لذي الرمة. انظر المحرر الوجيز: 9/ 66 وهو من الطويل.

(2) المحرر الوجيز: 9/ 66.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 14/ 302.

(4) م. ن: 14/ 303.

(5) الكشاف: 3/ 291.

وعند تعرض القرطبي للآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه، يستعين بالمجاز لتأويلها، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115] يقول: «اختلف الناس في تأويل الوجه المضاف إلى اللّه تعالى في القرآن والسنة، فقال الحذاق: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد، وأجلها قدراً»[1]. وقد اقتبس لفظ «الحذاق» من ابن عطية، ويقصد به المحققين من أهل النظر الذين يعملون عقولهم في هذه المسائل.

وينقل القرطبي رأياً ثانياً في تأويل الوجه نسبه إلى المعتزلة «وقيل المعنى فثم رضا اللّه وثوابه، كما قال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: 9] أي لرضائه وطلب ثوابه.

وقيل الوجه القصد كما قال الشاعر:

استغفر اللّه ذنباً لست محصيه   ربَّ العباد إليه الوجه والعمل[2]

ولكن بعد سرده لهذه الأوجه يتمسك بالرأي الأول ويرجحه، فيقول: «وإنما المراد وجوده»[3].

ومن الآيات التي يوهم ظاهرها التشبيه قوله تعالى معنفاً إبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75] استأنس القرطبي برأي مجاهد في أن اليد هنا بمعنى التأكيد والصلة مجازه لما خلقت أنا كقوله ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: 27] أي يبقى ربك[4].

---

(1) الجامع لأحكام القرآن: 2/ 83.

(2) لم أعثر على قائله وهو من أبيات سيبويه الخمسين التي لا يعرف قائلها. انظر كتاب سيبويه ـ تحقيق عبد السلام هارون ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ: 1/ 37 وهو من البسيط.

(3) الجامع لأحكام القرآن: 2/ 84.

(4) م. ن: 15/ 228.

ويتضح من المثالين السابقين أن القرطبي يقبل بالمجاز، ويؤكده إذا كان الغرض منه هو نفي التشبيه والتجسيم عن الذات الإلٰهية، وهو بذلك يتابع رأي أهل السنة والجماعة في ذلك، ويوافق المعتزلة الذين ذهبوا في هذا الأمر مذهباً متشدداً للرد على الدهرية والملاحدة والمشبهة والمجسمة.

أبو حيان الأندلسي:

ويتعرض أبو حيان الأندلسي في مقدمة بحره المحيط للتفريق بين الحقيقة والمجاز، فيقول وهو يشرح معنى التفسير اصطلاحاً: «شمل بقوله التي تحمل عليها ما لا دلالة عليه بالحقيقة، وما دلالته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً، ويصد الحمل على الظاهر صاد، فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على غير الظاهر، وهو المجاز»[1].

فالمجاز عند أبي حيان ليس كذباً ولا عجزاً عن التعبير بالحقيقة، لأنها هي الأصل، وهو متفرع عنها، وكلاهما يكونان الأسلوب العربي الفصيح الذي نزل به القرآن الكريم.

وقد سبقه إلى ذلك كثير من العلماء، كابن رشيق الذي يقول: «العرب كثيراً ما تستعمل المجاز وتعده من مفاخر كلامها، فإنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة»[2].

ويلاحظ الباحث في البحر المحيط أن أبا حيان يتمسك بالحقيقة ويعدها هي الأصل، والمجاز متفرع عنها، وهو لا يذهب إلى المجاز إلا فيما تستحيل فيه الحقيقة، وقد كان ذلك نتيجة تمسكه بالمذهب الأشعري في العقيدة من

---

(1) البحر المحيط: 1/ 14.

(2) العمدة: 1/ 265.

جهة، وكونه ظاهرياً يتمسك باللفظ الظاهر ويرى عدم نقله إلى المعنى المجازي إلا بقرينة من جهة ثانية.

ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ [الزمر: 23] يفسر معنى التشابه في الآية بقوله: «فمعانيه متشابهة لا تناقض فيها ولا تعارض، وألفاظه في غاية الفصاحة والبلاغة والتناسب، بحيث أعجزت الفصحاء والبلغاء».

وذهب بعدها إلى توضيح معنى القشعريرة التي تنتاب المؤمن عند سماعه القرآن، فقال: «والظاهر حمل القشعريرة على الحقيقة، إذ هو موجود عند الخشية، محسوس يدركه الإنسان من نفسه، وهو حاصل من التأثر القلبي»[1].

فأبو حيان يقدم هذا الرأي على القول بأن المقصود منها المجاز اتباعاً لأهل الظاهر، وتمشياً مع مذهب أهل السنة الذين لا يذهبون إلى المجاز إلا فيما تستحيل فيه الحقيقة، أما الزمخشري فتمشياً مع مذهبه الاعتزالي الذي يعطي أهمية للمجاز يقدمه على الحقيقة في هذا المقام، فيرى أن الله سبحانه وتعالى يريد به التمثيل لإفراط خشيتهم[2].

ويقرر أبو حيان ترك صرف القول من الحقيقة إلى المجاز بغير دليل، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: 78] ومن قال «و قرآن الفجر «صلاة الفجر غلط، لأنه صرف الكلام من حقيقته إلى المجاز بغير دليل»[3].

---

(1) البحر المحيط: 7/ 423.

(2) الكشاف: 3/ 359.

(3) البحر المحيط: 6/ 70.

وقد خالف أبو حيان بهذا الرأي ابن عطية الذي ذهب إلى أن هذه الآية[1] بإجماع من المفسرين إشارة إلى الصلوات المفروضة، ونقل عن ابن عمر، وابن عباس، والحسن وغيرهم، أن دلوك الشمس زوالها، والإشارة إلى الظهر والعصر وغسق الليل أشير به إلى المغرب والعشاء، وقرآن الفجر أريد به صلاة الصبح، فالآية على هذا تعم جميع الصلوات[2].

ثم فسر قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ بقوله: «وعبر عن صلاة الصبح خاصة بالقرآن، لأن القرآن هو عظمها إذ قراءتها طويلة مجهور بها»[3].

وقد اتفق الزمخشري مع ابن عطية في تفسير الآية السابقة، فقال: «وقرآن الفجر صلاة الفجر سميت قرآناً، وهو القراءة، لأنها ركن كما سميت ركوعاً وسجوداً وقنوتاً»[4]. وقد سبقهما إلى ذلك بقي بن مخلد الذي ذهب إلى أن المراد بها صلاة الفجر[5].

ورأي ابن عطية والزمخشري أحرى بالقبول لإجماع القراء وجمهور المفسرين عليه، وليعلم أن لكل صلاة من تلك الصلوات قرآناً كقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: 20] أي صلوا به نافلة الليل، وقد خص ذكر ذلك بصلاة الفجر دون غيرها لأنها يجهر فيها بالقرآن، ولأن سنتها أن يقرأ بسور من طوال المفصل.

---

(1) وهي قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾.... الإسراء: 78.

(2) المحرر الوجيز: 10/ 332.

(3) م. ن: 10/ 333.

(4) الكشاف: 2/ 462.

(5) بقي بن مخلد شيخ الحفاظ بالأندلس ـ نوري معمر ـ رسالة لنيل دكتوراة الدولة ـ المغرب ـ 1978.

لكن أبا حيان عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: 21] يحمل اللفظ على المجاز، فيقول: «هذا من باب التخييل والتمثيل، ودلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ [الحشر: 21] والغرض توبيخ الإنسان على قسوة قلبه، وعدم تأثره لهذا الذي لو أنزل على الجبل لتخشع وتصدع»[1].

ومن أمثلة المجاز في تفسير أبي حيان قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 1]. فاستأنس برأي ابن عباس أن الظلمات تعني الشرك والنفاق والكفر، والنور يعني الإسلام والإيمان والنبوة واليقين وهو مجاز[2].

ويتعرض للمجاز العقلي الوارد في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ [النساء: 78] يقول: «إسناد الفعل إلى غير فاعله في يدرككم الموت مجاز»[3].

وشبيه بالآية السابقة قوله تعالى: ﴿فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ﴾ [طه: 39]، وينقل أبو حيان عن الزمخشري رأيه في المجاز الوارد في الآية السابقة، فيقول: «لما كانت مشيئة اللّه وإرادته أنه لا يخطي جريه ماء اليم الوصول به إلى الساحل، وإلقاءه إليه سلك في ذلك سبيل المجاز، وجعل اليم كأنه ذو تمييز، أمر بذلك ليطيع الأمر ويتمثل رسمه، فقيل فليلقه اليم بالساحل»[4].

ومن المجاز العقلي عند أبي حيان قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه

---

(1) البحر المحيط: 8/ 251.

(2) م. ن: 4/ 68.

(3) م. ن: 3/ 300.

(4) م. ن: 6/ 241، الكشاف: 2/ 536.

السلام ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: 63]. «أسند الفعل إلى كبيرهم على جهة المجاز لما كان سبباً في كسر هذه الأصنام هو تعظيمهم وعبادتهم له، ولما دونه من الأصنام»(1).

وأرى أن أبا حيان جانب الحقيقة في تخريج هذه الآية، فهي من التعريض بهم، إذ نسب الفعل إلى كبيرهم، كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحاً لعابديها بأنها لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل، والإله لا يكون عاجزاً.

ومن أنواع المجاز المرسل التعبير بالكل، وإرادة الجزء كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾ [البقرة: 19] قال أبو حيان: «أراد بالأصابع بعضها، لأن الإصبع كلها لا تجعل في الأذن، إنما تجعل فيها الأنملة، ولكن هذا من الاتساع، وهو إطلاق الكل على البعض»(2).

يقول الزمخشري معللاً ذلك «هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها، كقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ [المائدة: 6] ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: 38] أراد البعض الذي هو إلى المرفق والذي إلى الرسغ، وأيضاً ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل»(3).

ابن عرفة:

ويسير ابن عرفة الورغمي في تفسيره على شاكلة سابقيه من المفسرين المغاربة، فيقر بوجود المجاز في القرآن الكريم، لكنه في تفسيره لبعض الآيات

(1) النهر الماد على هامش البحر المحيط: 6/ 323.

(2) البحر المحيط: 1/ 86.

(3) الكشاف: 1/ 216، 217.

يتمسك بالحقيقة، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: 21] يقول: «جعله الزمخشري تخييلاً على مذهبه، لأن التخييل يكون في الأمور المستحيلة الوجود، كالتشبيه بالعنقاء والغول، والتمثيل في الأمور الجائزة الممكنة الوجود، والزمخشري يشترط في الجمادات النية، فيستحيل فيها الخشوع عنده، ونحن لا نشترط ذلك، بل نشترط العلم والحياة، فيصح عندنا وقوع الخشوع من الجمادات التي يخلق اللّه فيها العلم والحياة»[1].

فهو يصرح بلفظ «مذهبه» إشارة إلى اعتزال الزمخشري، وبلفظ «عندنا» إشارة إلى رأي أهل السنة والجماعة، ومعلوم أن الجمهور يضيق من دائرة المجاز، ولا يذهب إليه إلا فيما تستحيل فيه الحقيقة.

ومع ذلك فإن تفسير ابن عرفة يشتمل على العديد من الآيات التي عبر فيها بالمجاز عن الحقيقة، وهو يرى أن كل مجاز لا بد له من حقيقة، إلا كلمة «الرحمن» الواردة في بعض السور مثل سورة الفاتحة ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة: 3] فإنه مجاز لا حقيقة له يقول: «كل مجاز لا بد له من حقيقة إلا هذا فإن الرحمة هي العطف والحنو، وذلك ما هو حقيقة إلا في الأجسام، وتقرر أن غير اللّه لا يطلق عليه اسم الرحمن، فهو مجاز لا حقيقة له»[2] لكن الزمخشري يرى أنه مجاز عن إنعامه على عباده، ولم يذكر أنها مجاز لا حقيقة له[3].

ومن المجاز الذي أورده ابن عرفة في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ

---

(1) تفسير ابن عرفة خ10972 ق313 و.

(2) تفسير ابن عرفة: 1/ 83.

(3) الكشاف: 1/ 45.

﴿أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: 19] فيشير إلى سر جمع الأصابع بعد أن نقل المجاز المرسل في التعبير بالإصبع وإرادة الأنملة، فقال: «وجمع الأصابع إشارة إلى شدة تحيرهم وخوفهم، وأنهم لم يتأملوا ويهتدوا حتى يجعلوا إصبعاً واحدة وهي السبابة، فهم تارة يجعلون هذا، وتارة هذا، حتى يجعلوا الجميع»[1].

ومن أنواع المجاز التي تعرض لها قوله تعالى: ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ﴾ [آل عمران: 195] فقد نقل عن ابن عطية رأيه في معنى الفعل استجاب فقال: «قال ابن عطية[2]: ليس هو لطلب الفعل، بل بمعنى أجاب كقوله:

ودا‌ع دعا يا من يجيب إلى الندا ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب

فقلت ادع أخرى وارفع الصوت جهرة ... لعل أبا المغوار منك قريب[3]

ويرد ابن عرفة قول ابن عطية، ويرى أنه بمعنى الطلب مجازاً على معنى التشريف لهم، والاعتناء بقضاء حاجاتهم في الفور، حيث نزل نفسه منزلة من سأل حاجة غير متيسرة في الحال، فجعل يطلبها ويبحث عنها حتى وجدها، فبادر بإعطائها لمن سأله إياها»[4].

ويسوق ابن عرفة شواهد على المجاز المرسل من القرآن الكريم عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ [النساء: 24] ويجيب عن سؤال مفاده هلا قيل إلا ما ملكتم فهو في الحقيقة وهو أخص، وأما هذا المجاز من إطلاق اسم الكل على الجزء؟

---

(1) تفسير ابن عرفة: 1/ 165.

(2) المحرر الوجيز: 3/ 323.

(3) هذان البيتان لكعب بن سعد ـ شرح الرضي على الكافية ـ تحقيق يوسف حسن عمر ـ بنغازي ـ جامعة قاريونس ـ 1978: 4/ 473، وهما من البحر الطويل.

(4) تفسير ابن عرفة خ21269 ق181 ظ.

فالجواب أن المراد بهذا السبي المأخوذ في الجهاد والغزو، وذلك إنما هو بالأيدي[1].

ومن أمثلة المجاز المرسل أن يكون المستقبل محقق الوقوع، فيعبر عنه بالماضي، كما في قوله تعالى في مفتتح سورة النحل ﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ﴾ [النحل: 1].

نقل ابن عرفة عن ابن عطية قوله: «أتى إخبار عن إتيان ما سيأتي على جهة التأكيد، وإن كان الخبر حقاً، كأنه لوضوحه والثقة به قد وقع»[2].

قال ابن عرفة: «وإنما يجوز ذلك عندي لمن يعلم قرينة التأكيد، ويفهم المجاز، وإن كان المخاطب لا يفهم المجاز فلا يجوز وضع الماضي موضع المستقبل، لأن ذلك يوجب الكذب»[3].

ويجيب ابن عرفة عن سؤال أورده الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلۡيَأۡخُذُواْ حِذۡرَهُمۡ وَأَسۡلِحَتَهُمۡۗ﴾ [النساء: 102] وملخصه أن أخذ الحذر معنوي، وأخذ الأسلحة حسي، فكيف يطلق الأخذ عليهما معاً واقترانهما فيه؟

ويجيب الزمخشري[4] بأنه لازم له جعل الحذر آلة يستعملها الغازي، فلذلك جمع بينه وبين الأسلحة، وجعلهما مأخوذين، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [الحشر: 9]، ويرى ابن عرفة أن هذه ليست من ذلك القبيل، لأن أَخذ الحذر مجاز، وأخذ الأسلحة حقيقة، وإنما هي على حذف مضاف أي وليأخذوا حذرهم وليحملوا أسلحتهم مثل:

---

(1) م. ن: ق 191 و.
(2) المحرر الوجيز: 10/ 157.
(3) تفسير ابن عرفة خ10770 ق 305 و.
(4) الكشاف: 1/ 560.

يا ليت زوجك قد غدا متقلداً سيفاً ورمحاً[1]

ويقول: «إن استعماله في حقيقته ومجازه أمر ضروري لا بد منه، لأن كل واحد في الجهاد مأمور بأخذ الحذر وحمل السلاح، فالمجاز لازم»[2]. فهو يرى أن لفظ الأخذ استعمل في حقيقته ومجازه في آن واحد.

ولقد ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية إلى أن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة، لأن الحقيقة أصل، والمجاز مستعار[3].

وقد تمسك بهذا الرأي فخر الإسلام البزدوي[4] الذي يقول: «إذا صحت الوجهتان في مدلول العبارة الواحدة وجهة الحقيقة ووجهة المجاز فدلالة الحقيقة أولى، لأنها هي الأصل، وهذا يعني استحالة اجتماعهما في لفظ واحد، لأن أحدهما موضوع، وهو الحقيقة، والآخر مستعار، وهو المجاز، كما استحال أن يكون الثوب على رجل لبسه وهو ملك له ومستعار في آن واحد»[5].

وكذلك رفض الزمخشري أن يكون اللفظ الواحد دالاً على معنيين حقيقي

---

(1) هذا البيت لعبد اللّه بن الزبعري ـ انظر إيضاح شواهد الإيضاح لأبي علي الحسن بن عبد اللّه القيسي ـ تحقيق محمد محمود الدعجاني ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1408 هـ: 1/ 245. والبيت من بحر مجزوء الكامل.

(2) تفسير ابن عرفة خ21269ق 204و.

(3) دراسات في أصول تفسير القرآن ـ محسن عبد الحميد ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ ط2 ـ (1404هـ/ 1984م) ـ87.

(4) هو علي بن محمد بن الحسين بن مجاهد البزدوي (أبو الحسن فخر الإسلام)، فقيه، أصولي، محدث، مفسر توفي عام (482هـ). بسمرقند ـ هدية العارفين: 1/ 693.

(5) كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي ـ علاء الدين البخاري ـ ط بيروت ـ 1974م: 2/ 44.

ومجازي، وحمل إرادة المتكلم عليهما في العبارة الواحدة غير صحيحة[1]، وإلى الرأي نفسه ذهب صاحب كتاب الطراز، حيث يقول: «فأما استعمال اللفظة الواحدة مجازاً وحقيقة دفعة واحدة في موضوع واحد باعتبار معنى واحد فهو محال، لاجتماع النفي والإثبات من الجهة الواحدة»[2].

وقد أورد التهامي نقره، عند عرضه لهذه المسألة رأي الفريق الآخر، فقال: «وذهب أئمة المعتزلة إلى جوازالجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، كما ذهب إلى هذا غيرهم من أئمة اللغة والفقه، كالإمام الشافعي والغزالي»[3].

وممن قال بهذا الرأي عز الدين بن عبد السلام، وقد ساق في كتابه «مجاز القرآن» أمثلة متعددة يسند بها رأيه، ثم عقب بقوله: «ومن الجمع بين الحقيقة والمجاز التعبير بالأبوين عن الأب والأم، وبالقمرين عن الشمس والقمر، وبالعمرين عن أبي بكر وعمر رضي اللّه عنهما»[4].

ويعد ابن عرفة من بين القائلين باجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد، وفي حالة واحدة، ومما يؤكد ذلك ما أورده عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 45] حيث يقول: «وهو من استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه»[5].

---

(1) الكشاف: 3/ 298.

(2) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ـ يحيى بن حمزة العلوي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ (1402هـ/ 1982م): 1/ 102.

(3) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ـ التهامي نقره ـ دار القلم ـ 1982م ـ ص203.

(4) مجاز القرآن ـ ص460.

(5) تفسير ابن عرفة خ10770 ق124 و.

وقد أورد المجوزون للجمع بين الحقيقة والمجاز أدلة واضحة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ [الحج: 18] فإن عبارة يسجد في الآية تدل على المعنى الحقيقي للسجود إذا أسندت للعاقل (ومن في الأرض) وهو سجود الصلاة بوضع الجبهة على الأرض، وتدل على المعنى المجازي إذا أسندت لغير العاقل، وهو مطاوعتها للّه فيما يحدث فيها من أفعاله، ويجريها عليه من تدبيره[1].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ [الأحزاب: 56] فصلاة الملائكة معناها الدعاء، وهو المعنى الحقيقي للصلاة، وصلاة اللّه معناها استجابة الدعاء، وهو معنى مجازي من مجاز التعبير بلفظ السبب الذي هو الدعاء عن المسبب الذي هو الإجابة[2]، وإن كان الجمع بين الحقيقة والمجاز مدعاة اللبس والاستشكال في مفهوم التخاطب، فإنه إذا ما أمن اللبس فلا بأس، لأن ذلك يزيد في سعة اللغة وإثراء البلاغة، فاللغة المستعملة قد تعجز عن تصوير بعض المظاهر المستجدة، فيلجأ المتكلمون إلى المجاز، وقد يجمع بين الحقيقة والمجاز للمحافظة على المعنى المستعمل، والدلالة على المعنى الجديد، وآيات القرآن الكريم لسعة معانيها وعمقها أحرى بذلك.

ويستفاد مما سبق، أن المجاز والتوسع اللغوي من ركائز الاعتزال الهامة، وأن حرصهم على مبدأ التوحيد والتنزيه الإلهي كان من أهم الدوافع لتوسيع البحث في المجاز اللغوي وتعميقه، وخاصة أنهم أكثر الفرق الإسلامية اهتماماً بالجدل الكلامي والمناظرات.

---

(1) الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن ـ ص203.

(2) م. ن: ص204.

وأن أهل السنة ـ وهم خصوم المعتزلة ـ لم يكن لهم بد من معارضة المجاز ومحاولة إنكاره، أو على الأقل التضييق من دائرته، وعدم الالتجاء إليه إلا فيما تستحيل فيه الحقيقة، وقد اتخذت هذه المعارضة موقفين، موقفاً معتدلاً يمثله ابن قتيبة في القرن الثالث الهجري ومن سار على طريقته، ويمثل المفسرون المغاربة الذين سبق ذكرهم هذا الاتجاه بوضوح، وموقفاً آخر ذهب إلى إنكار المجاز كلية، ويمثله ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ومن المفيد في نهاية هذا الفصل بيان أن رأي أنصار المجاز هو الذي ساد في نهاية الأمر، وتقبّله جمهور العلماء، وانتهى الخلاف فيه بانتهاء الخصومات المذهبية أو خفتها على الأقل.

الباب الرابع

علماء السيرة

تمهيـــد

خصصت في هذه الأطروحة مجالاً للحديث عن جهود العلماء المغاربة في دراسة السيرة النبوية لعلاقتها بظاهرة الإعجاز القرآني، فدراسة علماء السيرة لحياة الرسول ﷺ ودلائل نبوته ومعجزاته تتصل اتصالاً وثيقاً بإعجاز القرآن، ثم إن هؤلاء العلماء أحدثوا نمطاً جديداً في دراسة السيرة النبوية، حيث خصصوا في كتب السيرة فصولاً للحديث عن إعجاز القرآن كما فعل ابن سبع السبتي والقاضي عياض من بعده.

وإذا كان علماء المشارقة قد سبقوا إخوانهم المغاربة في التصنيف في علم السيرة، فإن ذلك لا يعني أن علماء السيرة المغاربة اكتفوا بالرواية والنقل كما يتوهم بعض الباحثين، فالمتأمل يلاحظ من خلال اطلاعه على مصنفات المغاربة في السيرة أنهم لم يكتفوا بمرحلة الرواية والنقل في العصر الأول للبعثة، بل انتقلوا سريعاً منها إلى مرحلتي التصنيف والدراية، حيث بدأ التأليف عندهم في هذا العلم في أوائل القرن الثالث الهجري، وهكذا ظهر مصنفون مغاربة في السيرة النبوية في وقت مبكر، وتزامن ظهورهم مع طبقة الواقدي وابن هشام وابن سعد.

ومن أمثلة هؤلاء العلماء: عبد الملك بن حبيب السلمي ت238هـ، الذي ألف كتاب المغازي[1].

وأبو عبد اللّه محمد بن سحنون التونسي ت256هـ، الذي صنف كتاب السير والمغازي[2].

كما يعد الفراء المعتزلي (سليمان بن حفص المعروف بابن أبي العصفور ت269هـ) أول من صنف في أعلام النبوة[3].

كما أن كتاب المعجزات لأبي جعفر القصري التونسي ت322هـ يعد من أوائل المصنفات في هذا السياق[4]، وغير هؤلاء كثير أوردهم الباحث محمد يسف.

وهناك من يظن أن العلماء المغاربة في السيرة قد ساروا على نهج من سبقهم من العلماء المشارقة، واكتفوا بوضع شروح وحواشٍ وتعليقات على مصنفات غيرهم.

وهذا خطأ تدحضه الحجة ويبطله الواقع، فعلى الرغم من أن بعض العلماء المغاربة قد سار على هذا المنهج كعبد الرحمن السهيلي في الروض الأنف، الذي شرح سيرة ابن هشام، فإنه لم يكتف بالشرح والتوضيح، بل كان ناقداً ممحصاً يورد استدراكات وإضافات على ابن إسحاق وابن هشام، فالملاحظ أن العلماء المغاربة في السيرة، شأنهم شأن كل علماء الغرب

---

(1) طبقات المفسرين للداودي: 1/ 356.

(2) رياض النفوس: 1/ 443، معالم الإيمان: 2/ 122.

(3) علماء إفريقية ـ محمد حارث الخشني ـ مطبعة الخانجي ـ مصر ـ ص286.

(4) م. ن ـ ص 224.

الإسلامي، لم يكتفوا بالرواية والنقل، وإنما أخضعوا ما نقلوه لموازين نقدية أرست أسس مدرسة مغربية متميزة[1].

كما يتضح للباحث أن من علماء السيرة المغاربة من جاء بنمط جديد في دراسة السيرة النبوية، كما فعل القاضي عياض في كتابه الشفا، من معالجة قضايا عقدية، وإيراد أحكام فقهية، وحديث عن الإعجاز مع حسن التبويب. ولكن المشارقة والمغاربة يجتمعون في ترك التحقيق والتوثيق، وقبول الروايات الضعيفة الإسناد، وتسرب بعض الأحاديث الموضوعة في دراساتهم، ولعل ذلك مرده إلى التسامح في الأحاديث والآثار التي لا تتعلق بالأحكام الفقهية.

ولقد انتشرت مصنفات المغاربة في السيرة شرقاً وغرباً، وصارت كتبهم من الأمهات، مثل كتاب الشفا للقاضي عياض الذي طار صيته إلى المشرق، وألفت فيه الشروح والحواشي، وعقدت لمناقشته المجالس العلمية، وكتاب الروض الأنف للسهيلي، الذي أصبحت له شهرة واسعة في المشرق والمغرب، وكتاب الاستيعاب لابن عبد البر[2]، الذي وصفه ابن الصلاح بأنه من أجلِّ الكتب في معرفة الصحابة، ولابن عبد البر كتاب آخر في السيرة النبوية سماه «الدرر في اختصار المغازي والسير»[3].

ولم أضعه ضمن علماء السيرة المغاربة الذين اهتموا بظاهرة إعجاز القرآن، وتحدثوا عن معجزات النبي ﷺ الحسية والعقلية، لأن هذا الكتاب قد خلا من الحديث عن المعجزة والإعجاز.

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 2/ 244.

(2) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري، أبو عمر القرطبي، ولد بقرطبة عام 368هـ، وتوفي سنة 463هـ. جذوة المقتبس: ص344.

(3) خرج نصوصه وعلق عليه: مصطفى ديب البغا ـ مطبعة الصباح ـ دمشق ـ 1404هـ/ 1984م.

هذا وإن الفصول القادمة لهذا الباب ستبنى على العلماء الذين لهم اهتمام واضح بمسألة دلائل النبوة وقضية الإعجاز القرآني أمثال ابن سبع السبتي، والقاضي عياض، وعبد الرحمن السهيلي.

الفصل الأول

ابن سبع السبتي

حياته ومصنفاته:

برز في العصر المرابطي عالم بالمغرب الأقصى من الأعلام الذين صنفوا في السيرة النبوية، ولكن كتب التراجم وطبقات الرجال تطبق بالصمت على سيرته، فلم يصل إلى الباحثين ما يصور حياته، ولا ما يحدد تاريخ مولده ووفاته، ولم تسعفنا ببيان شافٍ عن أسرته وشيوخه وتلاميذه.

ذلك هو أبو الربيع سليمان بن سبع العجيسي أو العجميسي، ويلقب بالخطيب السبتي، كانت حياته في ظل الدولة المرابطية التي أخذت تدخل في دور ضعفها مع المرحلة الأخيرة من حياة ابن سبع، حيث كان ابن تومرت ينهض بأعباء دعوته، ويؤسس دولته في المغرب الأقصى، وكان الفقه المالكي هو المؤيد بالتشجيع من أمراء الدولة المرابطية، في حين كانت الدعوة الموحدية تؤيد البحث في التفسير والحديث والسيرة والعلوم القائمة على أصول الدين، فكان ابن سبع وتلاميذه من السائرين في هذا الاتجاه الفكري الموحدي الجديد.

ولد ابن سبع بسبته وبها نشأ وتعلم، وهي المدينة التي أنجبت علماء السيرة كالقاضي عياض، وأبي الخطاب الحافظ ابن دحية، والإمام أبي العباس

العزفيّ وغيرهم[1]، وقد أشار إليه القاضي عياض في بعض رواياته حين يقول: «حدثني أبو الربيع بن سبع عن عثمان البرغواطي»[2].

كما ذكر ابن الأبّار في «كتاب التكملة» وهو يتحدث عن ترجمة أبي عبد اللّه محمد بن حسين بن عطية المعروف بابن الغازي أنه روى عن جده لأمه سليمان بن سبع الخطيب، فدل على أن عثمان البرغواطي من شيوخ ابن سبع، ويكون القاضي عياض وابن الغازي من تلاميذه، كما يستنتج أن ابن سبع عمّر طويلاً حتى ألحق الأحفاد بالأجداد، فهو قد عاش النصف الأخير من المائة الخامسة للهجرة وأوائل السادسة، يقول سعيد أعراب: «وإذا كان حفيده وتلميذه ابن الغازي قد ولد في حدود أوائل المائة السادسة، وتوفي على الأصح سنة 591هـ، فلا يجوز أن يسمع من جده ابن سبع إلا بعد أن تصل سنُّهُ السادسة عشرة على الأقل»[3].

فإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره ابن سبع نفسه في مقدمة كتابه «شفاء الصدور» من أنه قضى في جمعه قرابة ثلاثين سنة أو تزيد، والشأن ألا يتصدى العلماء للتأليف إلا بعد أن يبلغوا أشدهم وتصل أعمارهم الأربعين، فيجوز لنا أن نزعم أن ابن سبع ولد في حدود عام 440 ـ وتوفي سنة 520هـ، وعاش نَيِّفاً وثمانين سنة[4].

كان ابن سبع عالماً فقيهاً محدِّثاً قال عنه الأنصاري: «الشيخ الفقيه الخطيب المحدِّث الحافظ»[5].

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 276.

(2) التعريف بالقاضي عياض ـ ولده محمد ـ ط وزارة الأوقاف ـ المغرب ـ ص41.

(3) مجلة دعوة الحق ـ العدد الثامن ـ السنة العشرون ـ 1399هـ/ 1979م ص18.

(4) م. ن: ص18.

(5) اختصار الأخبار عما بقي بثغر سبته من سنى الآثار ـ محمد بن قاسم الأنصاري ـ المطبعة الملكية ـ الرباط ـ 1389هـ/ 1969م ـ ص24.

كما يذكر الأنصاري أيضاً أنه دفن في الربض الأسفل من سبته بصحن جامع التبانين حيث تقام الجمعة[1]، وربما كان ابن سبع خطيباً بهذا المسجد.

ومن أهم آثاره العلمية كتابه الشهير «شفاء الصدور»، وهو موسوعة في الحديث والسير، جمع صنوفاً من العلم وألواناً من الأدب، وقضى مؤلفه في جمعه قرابة ثلاثين عاماً يقع في خمسة عشر مجلداً[2]، وسنتحدث عن منهجه في هذا الكتاب ونخص الجزء المتعلق منه بالإعجاز.

أما كتابه الثاني فهو «الخصائص»[3]، وكان قد أدرجه ضمن كتاب «شفاء الصدور»، ثم أفرده بالتأليف فاختصره في مجلد آخر، وجعله في عشرة أبواب يذكر في آخر كل باب منها أنه استقصى مادته في الكتاب الأصل «شفاء الصدور»، وله كتاب «الحجة في إثبات كرامات الأولياء وإيضاح البراهين من صحة وقوعها من الكتاب والسنة وإجماع الأمة»، قال فيه بعد مقدمة طويلة: «اعلموا ـ رحمكم الله ـ أن الإيمان بالكرامات موجود في الصالحين المخلصين في كل زمن وأوان لمن أراد أن يكشف له قدرته، وقد روى ذلك أهل الحديث في طي البعيد في الأمد اليسير، والمشي على الماء وفي الهواء. . . ، وإجابة الدعاء على الوقت»[4].

ويستفاد من عرض مصنفات ابن سبع أنه يتجه إلى السيرة النبوية، ويبدي اهتماماً ملحوظاً بها في كتابيه «شفاء الصدور» و«الخصائص»، كما أنه يركز على كرامات الأولياء على أنها سند لمعجزات النبي ﷺ.

---

(1) م. ن: ص24.

(2) كشف الظنون: 2/ 1050.

(3) توجد منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحمل، رقم (2168».

(4) مجلة دعوة الحق ـ العدد الثامن ـ السنة العشرون ـ ابن سبع السبتي لسعيد أعراب ـ ص19.

ويلاحظ الباحثون في آثار ابن سبع أنها اشتهرت في المشرق أكثر من شهرتها بين علماء المغرب، يقول الكتاني: «يدلنا على هذا أن المصادر تنقل عنه وخصوصاً المشرقية منها تنعته بالشيخ الإمام، ولا تذكر اسمه إلا مقروناً بالتجلة والاحترام»[1].

والأدلة على صدق ما ذهب إليه الكتاني وغيره كثيرة منها: أن الإمام أبوالعباس أحمد بن إبراهيم بن النحاس الدمشقي ت814هـ[2] ذكر في مقدمة كتابه الذي ألفه في الجهاد وهو يتحدث عن المصادر التي اعتمد عليها: «ومنها جملة من كتاب يسمى شفاء الصدور للخطيب أبي الربيع سليمان بن سبع السبتي. . . يشتمل على أحاديث في فضائل الأعمال ودلائل النبوة وغير ذلك، وقد وضع فيه مؤلفه من عجائب الغرائب أصولاً وفروعاً، وجمع فيه آداباً، ودرج فأوعب وأوعى»[3].

كما أن شهاب الدين القسطلاني ت923هـ[4] في مؤلفه الكبير «المواهب اللدنية في الشمائل المحمدية» قد استقى كثيراً من كتاب شفاء الصدور كما يقول شارحه الزرقاني[5]، وقد ناقش أبو عبد اللّه محمد بن يوسف الشامي ت600هـ في سيرته المعروفة بالسيرة الشامية رواية ابن سبع في حديث الحجب.

فهذا الاهتمام الواضح بكتاب «شفاء الصدور» والنقل عنه من العلماء

---

(1) الرسالة المستطرفة ـ ابن جعفر الكتاني ـ دار الفكر ـ دمشق ـ 1383هـ/ 1964م ـ ص106.

(2) انظر ترجمته في إيضاح المكنون: 2/ 424، معجم المؤلفين: 1/ 142.

(3) كتاب «مشارع الأشواق» ـ ابن النحاس الدمشقي ـ خ الخزانة العامة بالرباط رقم 21.

(4) انظر ترجمته في شذرات الذهب: 8/ 121، معجم المؤلفين: 2/ 85.

(5) شرح الزرقاني على المواهب ـ المطبعة الأزهرية المصرية ـ 1325هـ ـ: 1/ 42.

المشارقة يجعلنا نطرح سؤالاً مفاده: هل يعني ذلك أن ابن سبع قد رحل إلى المشرق وأخذ عنه العلماء هناك؟ وهذا أمر لا ننفيه ولا نجزم بوقوعه، لأن كتب التراجم المشرقية وكذلك المغربية لم تشر إليه.

ولكن الذي يؤكده الباحثون المغاربة أنه كان من سُنَّةِ علماء سبتة والمغرب ـ بعامة ـ أن يرحلوا إلى عدوة الأندلس ليتثبتوا من منهجهم النقلي الذي أخذوه عن مشايخ بلدهم، ويقابلوا ما عندهم بما لغيرهم، حباً في المعرفة، وطلباً لعلو الإسناد، يقول محمد يسف: «ولذا كان لابن سبع أن يطوف على كثير من بلاد الأندلس ويتصل بعلمائها، ويأخذ عن مشايخها، فتتسع دائرة معارفه، وتتعدد طرق رواياته»[1].

نبذة عن منهجه في شفاء الصدور:

لعل سر انتشار أفكار ابن سبع بالمشرق منهجه المتسامح في نقل الأحاديث والآثار وهو منهج يغلب على المشارقة، في حين يتسم المغاربة بالحيطة في ذلك وشدة التوثيق، وكذلك أسلوبه الذي يجنح إلى صياغة العبارات الأدبية، وهو أسلوب استأنس به المشارقة في المحاضرة والتأليف، مع اصطباغ بعض أفكاره بالصبغة الصوفية التي هي محل تعلق من أهل المشرق أكثر من أهل المغرب في تلك العصور، يقول في فصل من كتابه «شفاء الصدور» بعنوان «فصل كتاب اللّه بحر عميق ونهر دقيق»: «لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم، وعامل اللّه بتقواه في السر والعلانية، وراقبه عند اللحظات والخطرات، وأجلد عن مواقف التهمات، لأن اللّه تعالى اصطفى جملة من أوليائه طبقات، ثم صرَّفهم فيه درجات على قدر اختصاصه. . . وملأ

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 276.

قلوبهم من جلال عظمته، فطهرها به من الأدناس وخواطر الوسواس. . .»[1].

ويقول في فصل آخر من «شفاء الصدور»: «تدبر معاني القرآن، فإن في القرآن ميادين وبساتين ومقاصير وعرائس ودبابيج ورياض وخانات، فالميمات ميادين القرآن، والراءات بساتين القرآن، والحامدات مقاصير القرآن، . . .، والحواميم دبابيج القرآن، والفضل رياضه، والخانات ما سوى ذلك، فإذا دخل المريد في الميادين، وقطف من البساتين، ودخل المقاصير وشهد العرائس، ولبس الدبابيج، وتنزه في الرياض، وسكن غرف الحانات، اقتطفه عما سواه، وأوقفه ما يراه، وأشغله الشاهد له عما عداه»[2].

ويعد كتاب «شفاء الصدور» من أوسع كتب السيرة النبوية، إذ قضى مؤلفه في جمعه قرابة ثلاثين عاماً، وأخرجه في خمسة عشر مجلداً، وسماه «شفاء الصدور في إيضاح البيان عن كشف حقائق البرهان في أعلام نبوة الرسول محمد بن عبد الله وخصائصه»، وقد اشتمل هذا الكتاب على الموضوعات الآتية:

أ - أحاديث في فضائل الأعمال.

ب - أعلام نبوته ﷺ.

جـ - خصائصه عليه السلام.

د - مناقب الصحابة[3].

ويوجد المجلد الأول منه بالخزانة العامة بالرباط مخطوطة رقم (1383ك)

---

(1) شفاء الصدور - خ الخزانة العامة بالرباط رقم 1383ك - ص62، 63.

(2) شفاء الصدور - خ الخزانة العامة بالرباط رقم 1383ك - ص67.

(3) مجلة دعوة الحق - العدد التاسع - السنة العشرون - 1399هـ 1979م - ابن سبع السبتي - ص19.

تقع في (335) صفحة كتبت بخط مغربي واضح، إلا أن ناسخها قد وقع في أخطاء شكلية ونحوية كثيرة.

وتبتدىء هذه المخطوطة من ص40، ويرى الباحث محمد يسف أن الصحفات الضائعة ربما كانت خطة المؤلف عن منهجه في الكتاب والأبواب التي تضمنته[1]، ويشتمل المجلد الأول الذي حوته المخطوطة السابقة على أحد عشر جزءاً تنقسم إلى أبواب وفصول، وتشمل الحديث عن ابتداء خلقه ﷺ وميلاده وتزويجه وذكر أسماء الخلفاء الراشدين.

وقد خصص الجزء الأول من هذه المخطوطة للحديث عن معجزة القرآن، وقسمه إلى بابين: الباب الأول واشتمل على معنى إعجاز القرآن ووجوهه وخواص نظمه، وأوضح في الباب الثاني فصاحة القرآن وبلاغته وجزالته وأسماءه وما فيه من علوم وأسرار وحكم، ثم ساق أمثلة متعددة من كتاب اللّه يبرهن بها على صحة ما ذهب إليه[2].

ومن الصعب تحديد منهج ابن سبع في شفاء الصدور لضياع مقدمته التي تحدث فيها عن منهجه كما ضاع العديد من أجزائه.

ويرى سعيد أعراب أن أسلوب ابن سبع في كتابه «شفاء الصدور» أسلوب علمي رصين، وربما تأنق في بعض الأحيان، وقد يكون الموضوع يقتضي ذلك فيخرج عن الأسلوب المرسل إلى النمط المسجوع، وهو سجع غير متكلف ينم عن عفو الخاطر وصفاء الطبع[3].

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 277.

(2) لقد اعتمدت على هذا الجزء من المخطوط لإبراز موقف ابن سبع من قضية إعجاز القرآن.

(3) مجلة دعوة الحق ـ العدد التاسع ـ السنة العشرون ـ ص24.

ومن أمثلة ذلك قوله: «فمن ذلك القرآن المبين الذي خص به نبينا ـ محمد ﷺ ـ وجعله معجزة ونزل به الروح الأمين...»[1].

وقوله يصف هذا الكتاب السماوي المعجز: «لم يجعل اللّه فيه لشاك مطمعاً، ولا لجاحد مدفعاً، ولا لذي بدعة متسعاً، ولا لضال مرتعاً، قطع بمعجز تأليفه أطماع الكافرين، وأبان بعجيب نظمه عن حيل المتكلفين، فبان بنظمه وتأليفه عن كل كلام، وعجزت الخليقة عن إدراك ما فيه بالعقول والأفهام»[2].

وعلى الرغم ما لهذا المصنف من أهمية في علم السيرة النبوية، حيث أفاد منه العلماء المشارقة والمغاربة على حد سواء، فإنه يؤخذ عليه أنه يورد الأحاديث مجردة من الإسناد، وخالية من التصحيح أو التضعيف، كما أنه يستدل بالأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال، يقول ابن النحاس الدمشقي: «لكن أحاديثه عرية عن الإسناد خلية من التصحيح والتضعيف عما يراد»[3].

وقد حاول الباحث سعيد أعراب التقليل من قيمة هذا النقد، فذهب إلى أن هذا لا يختص بابن سبع، بل أكثر علماء السيرة سلكوا هذا المسلك...، ولعل عذرهم في ذلك صعوبة التطويل التي تواجههم في طرق الإسناد، وخصوصاً في مثل كتاب ابن سبع الضخم[4].

ولكن هذا المسلك لا يتمشى مع طبيعة منهج المغاربة في التحقيق والتوثيق. وقد تأثر علماء السيرة النبوية المغاربة بمنهج ابن سبع وأفادوا من

(1) شفاء الصدور ـ ص40.
(2) م.ن ـ ص60.
(3) مجلة دعوة الحق ـ العدد التاسع ـ السنة العشرون ـ ص19.
(4) م.ن: العدد العاشر ـ السنة العشرون ـ ص39.

كتابه «شفاء الصدور»، ومن بين هؤلاء: أبو العباس العزفيّ في كتابه «الدر المنظم في المولد المعظم»، والقاضي عياض في كتابه «الشفا»، ولقد ثار جدل حول مدى استفادة القاضي عياض من كتاب شيخه ابن سبع سنناقشه بشيء من التفصيل عند الحديث عن جهود القاضي عياض في دراسة إعجاز القرآن بالفصل القادم.

رأيه في المعجزة:

استهل ابن سبع هذا الجزء الخاص من حديثه عن إعجاز القرآن بمدح هذا الكتاب الحكيم، فقال: «فمن ذلك القرآن المبين الذي خص به نبينا محمد ﷺ وجعله معجزة ونزل به الروح الأمين. . .، وأقام به الحجة، وقطع به الأعذار، وهو من أَجَلِّ آيات الأرضين والسموات، وأظهرها آية باقية لا تتغير، لم يقدر على معارضتها من تقدم ولا من تأخر. . .»[1].

وتعرض للحديث عن المعجزة وشروطها وضرورتها للنبيّ، فقال: «اعلم أن اللّه سبحانه وتعالى ما بعث نبياً إلى قومه إلا جعل له آية ومعجزة يظهر صدقه بها، ويبطل حجة من عارضه فيها، ويخرق عادتهم، ويدحض معارضتهم حتى يعجزوا وينقطعوا، ويذعنوا ويقروا بالربوبية للّه رب العالمين»[2].

فهو يفصل شروط المعجزة موافقاً أهل السنة في ذلك، ثم يتحدث عن معجزات الأنبياء السابقين ووجه دلالتها، فيقول: «فبعث اللّه موسى عليه السلام في زمن السحر فأبطله اللّه بما أظهر على يديه من انقلاب العصا حية، وفلق البحر، وفجر له في التيه من الحجر الصلد اثنتا عشرةَ عيناً. . .، وبعث عيسى

(1) شفاء الصدور ـ ص40.
(2) م. ن: ص52.

عليه السلام في زمن الطب، فأظهر على يديه إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فأتى بأمر هو أبدع من أمرهم وأعجب بما لا يقدرون عليه، فظهر عجزهم، واستبان الفرق بين الآيات والحيل»[1].

وتعرض ابن سبع لمعجزة النبي محمد ﷺ الخالدة بقوله: «وبعث اللّه محمداً ﷺ في زمنٍ الغالبُ فيه البراعة، والبلاغة، والشعر النفيس، والكلام الفصيح، والبيان البديع، وغير ذلك من ضروب الكلام، فأتاهم النبي ﷺ بالكتاب المبين، والقرآن الحكيم الذي جعله اللّه أعظم معجزاته»[2].

فهو يرى أن المعجزات تنقسم إلى حسية وعقلية، وأن المعجزات الحسية تنتهي بانتهاء النبي الذي ظهرت على يديه، أما المعجزة العقلية فهي باقية خالدة إلى يوم القيامة.

وهذا الرأي قد سبقه إليه الباقلاني الذي يقول: «الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن، أن نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه المعجزة، وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة، إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات خاصة وأحوال خاصة وعلى أشخاص خاصة... فأما دلالة القرآن فهي معجزة عامة، عمت الثقلين، وبقيت بقاء العصرين[3]، ولزوم الحجة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد»[4].

وابن سبع في حديثه عن معجزات الأنبياء يتفق مع ابن عطية المحاربي الذي يقول: «إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما يكون في زمن

---

(1) م. ن: ص52.

(2) شفاء الصدور ـ ص53.

(3) الليل والنهار.

(4) إعجاز القرآن ـ ص55.

النبي الذي أراد إظهاره، فكان السحر في مدة موسى قد انتهى إلى غايته، وكذلك الطب في زمن عيسى، والفصاحة في مدة محمد عليه الصلاة والسلام»[1].

ويعقد ابن سبع موازنة بين القرآن الكريم والكتب التي سبقته، فيرى أن القرآن أنزله اللّه في صورة كلام هو مخاطبة من اللّه لرسوله تارة، ومخاطبة أخرى لخلقه، لا في صورة كلام يستميله من نفسه من قد قذف الوحي في قلبه، وأوحى اللّه إليه ما شاء أن يلقيه إلى عباده على لسانه، فهو يأتي بالمعاني التي ألحقها بألفاظه التي يكسوها إياه، كما نشاهد من الكتب المتقدمة[2].

فهو يرى أن التوراة ما ألهمه اللّه من المعاني لموسى وأوحاه إليه من أنباء بدء الخلق وأخبار القرون الماضية، وكذلك الإنجيل فإن تلاميذ المسيح هم الذين كتبوه وضمنوه أخبار المسيح عليه السلام، وما جرت عليه أحواله من لدن مولده إلى آخر عمره، ثم يقول «فتلك شبيهة بكتبنا من مولد نبينا عليه السلام ومبعثه ومغازيه، إلا كلمات يسيرة سمعوها من المسيح عليه السلام يحكونها، والزبور ألفاظ منسوبة إلى داود عليه السلام عبارة عما ألهمه اللّه من المعاني التي أوحى اللّه إليه»[3].

وابن سبع يتكلم عن التوراة والإنجيل من خلال ما وصل إليه من روايتهما بعد التحريف، ولكن التوراة والإنجيل في صورتهما الصحيحة قد يكونان مثل القرآن نزلا باللفظ والمعنى من اللّه تعالى، وهذا ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 3 و4] فقد جمع بين القرآن

---

(1) المحرر الوجيز: 1/ 40.

(2) شفاء الصدور ـ ص44.

(3) شفاء الصدور ـ ص44.

والتوراة والإنجيل بوصف الإنزال، وجاء في شأن إنزال التوراة على موسى ما يدل على أنها نزلت مكتوبة في ألواح، وهذا يقتضي مصاحبة اللفظ للمعنى لجامع الكتابة، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 145].

وجوه الإعجاز القرآني:

لا شك أن النظر إلى وجوه الإعجاز القرآني يتأثر بمسالك الناظرين واتجاهاتهم، فأعلام البلاغة يهتمون بالوجه البلاغي، والمؤرخون وأصحاب التراجم والسير يسلطون الضوء على الإخبار بالغيوب، وعلماء الطبيعة يحفلون بالإشارات العلمية، وابن سبع وإن توسع في ذكر وجوه الإعجاز القرآني فإنه اهتم بوجه الإخبار بالغيوب لعلاقته بالسيرة النبوية.

فهو يذهب إلى أن وجوه إعجاز القرآن كثيرة، وإنه سيقتصر على بعض منها فيقول: «فمن وجوه حقيقة المعجزات يكون في تفرد الله سبحانه بالقدرة عليه، ولا يصح دخوله تحت قدرة الخلق أجمعين بوجه من الوجوه، وليس معنى وصفه بأنه معجز ما يظنه كثير من الناس من أهل الحق وغيرهم من المخالفين أنه ما يعجز عنه الخلق، وإن كان أصل وضعه في اللغة بأنه معجز مأخوذ من عجز الخلق عنه، لكن هذا وإن كان موضوع اللغة، فإن المراد بهذا الإطلاق أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد، لامتناع كونه مقدوراً لهم، واستحالة وقوعه لا لعجزهم عنه ومنعهم منه»(1).

وهو يعني بذلك أن القرآن ليس محلاً للتحدي، فلا يصح عقلاً الموازنة

---

(1) م.ن ـ ص41.

بين كلام المخلوقين وكلام الخالق، ومع أن اللّه لم يمنع الناس من المعارضة غير أنها ليست في مقدورهم لعجز المخلوق عن مضاهاة الخالق وكلامه، فكون القرآن صادراً عن اللّه هو وحده الأصل في عجز الناس عن الإتيان بمثله.

ثم يدلل على صحة هذا الرأي بقوله: «لأنه لو صح أن يعجزوا عنه لصح أن يقدروا عليه، فبان ذلك وصح أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد، لامتناع كونه مقدوراً لهم، واستحالة وقوعه لهم»[1].

وكلام ابن سبع هذا يشبه إلى حد كبير كلام القاضي الباقلاني الذي يقول: «معنى قولنا إن القرآن معجز على أصولنا أنه لا يقدر العباد عليه، وقد ثبت أن المعجز الدال على صدق النبي ﷺ لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، وإنما ينفرد اللّه بالقدرة عليه، ولا يجوز أن يعجز العباد عما تستحيل قدرتهم عليه. . . فلما لم يقدر عليه أحد شبه بما يعجز عنه العاجز»[2].

ثم يتحدث ابن سبع عن وجه من وجوه الإعجاز يتعلق بالمضمون وهو ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة، التي لا يتوصل إليها بشيء من السحر والكهانة والحيل، ويفصل القول في هذا الوجه «فالماضية كل أخباره عن القرون الماضية والأمم السالفة وقصصهم، وما كان من شأنهم في جميع أمورهم، ومنها إخباره عن الكائنات المستقبلة، فوقع ذلك كما أخبر عنه كقوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 33]، وكقوله: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: 45]، وكقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ [البقرة: 24][3]، ويفسر آية التحدي في سورة البقرة بقوله: «وقد قطع اللّه سبحانه

---

(1) م. ن ـ ص41.

(2) إعجاز القرآن ـ ص313.

(3) شفاء الصدور ـ ص41، 42.

على الثقلين بعجزهم عنه قبل أن يمتحنوا بظهور عجزهم عنه، وأمر نبيه ﷺ أن يعلمهم أنهم لا يأتون بسورة من مثله، فضلاً عن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً[1].

وابن سبع وهو يعد الإخبار عن الغيوب وجهاً أصيلاً من وجوه الإعجاز يوافق بذلك علماء الأشاعرة كالباقلاني والجويني وغيرهما، يقول أبو المعالي في «كتاب الإرشاد»: «من وجوه إعجازه الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى في كتب الله تعالى المنزلة، ولم يكن رسول الله ممن عانى تعلماً، ومارس تلقف كتاب، وكان ينشأ بين ظهراني العرب، ولم تعهد له خرجات، يتوقع تلقف علم ودراسة كتاب، وكان في ذلك أصدق آية على صدقه».

ثم يضيف «واشتمل القرآن على غيوب تتعلق بالاستقبال، والإخبار عن المغيب قد يوافق كرة أو كرتين، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادات»[2] ويفرد ابن سبع جزئية من الإخبار بالغيوب بحديث خاص، وهي إخباره عن الخواطر التي في القلوب من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾ [آل عمران: 122]، وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: 8]، من غير أن يسمعه منهم، وكقوله تعالى لليهود: ﴿فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: 6]، أخبر عنهم بأنهم لا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم، فعرفوا صدقه فلم يحسن أن يتمنى الموت أحد منهم، بأنه لو تمنى لمات، وكذلك جاء عنه عليه السلام أنه قال: «والذي نفسي بيده لا يقولها رجل منهم إلا مات غص بريقه»[3].

---

(1) شفاء الصدور ـ ص40.

(2) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص295.

(3) شفاء الصدور ـ ص42.

وهذا توجيه متميز لابن سبع في هذا الوجه الإعجازي دال على أن الخالق سبحانه وتعالى يعلم غيباً وحاضراً يعجز عن علمه المخلوقون، وهو علم ما في القلوب من الأسرار ﴿يَعۡلَمُ خَآئِنَةَ ٱلۡأَعۡيُنِ وَمَا تُخۡفِي ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: 19].

ويضيف ابن سبع وجهاً آخر للإعجاز هو «هذا النظم البديع العجيب البائن الخارج عن النظوم المعهودة في الخطاب الذي أعجز الخلق عن أن يأتوا بمثله، وهو خارج عن صورة الكلام المنظوم كالأشعار والسجع والخطب والترسيل وغير ذلك من أصناف الكلام»[1].

وهو يرى أن هذا الوجه هو القائم في كل عصر ومصر، فيقول: «وهذه آية قائمة في كل زمان لا يقدر عليها أحد من خلق اللّه لا من تقدم ولا من تأخر»[2].

ويذهب إلى أن القرآن الكريم جمع اللّه به بين الحجة وما احتج له، وبين الدليل وما يدل عليه، وتأويل ذلك أنه احتج لنظم القرآن فصار حجة لما تضمنه من أمره ونهيه ووعده ووعيده، وهو الشيء الذي أقام الحجة بسببه[3].

فهو يرى أن القرآن أوضح دلالة من المعجزات الأخرى، لأنها في الغالب تخالف الوحي وتغايره، أما القرآن فهو نفسه الوحي وهو الخارق المعجز، فقد اتحد فيه الدليل والمدلول.

وهذا الرأي نقله عن الخطابي الذي أكثر الأخذ عنه حيث يقول في رسالته «بيان إعجاز القرآن»: «جامعاً في ذلك الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول

---

(1) م. ن ـ ص42.

(2) م. ن ـ ص42.

(3) م. ن ـ ص43.

عليه، ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه»[1].

ولا يقتصر ابن سبع على هذه الوجوه الثلاثة، وإنما يضيف إليها وجوهاً أخرى منها «الروعة التي في قلوب الناس وأسماعهم بحسب ما جمعه من جلالة القوة، وليس يخفى ذلك على متأمل أحوال السامعين من المؤمنين، وأنه تنزيل من اللّه العزيز العليم، والجاحدون له لا تجد أحداً منهم يقرع سمعه شيء من ألفاظ هذا النظم البابن إلا وجد له موقعاً في نفسه، لا يجد مثله مستمع من أصناف الكلام المنظوم سواه»[2].

ثم يفصل هذا الوجه بقوله: «فإن كان سامعه مؤمناً به تداخلته روعة في أول سماعه وخشية، ثم لا يزال يجد في قلبه هشاسة إليه، ومحبة له، وإن كان من الجاحدين له وجد مع تلك الروعة التي تسبق إلى قلبه من سمعه نفوراً عنه، وتمنياً لانقطاع مادته عن سمعه»[3].

وقد أخذ هذا الوجه عن الخطابي الذي يقول في ختام رسالته في إعجاز القرآن: «قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس... تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود، وتنزعج له القلوب»[4].

---

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص28.

(2) شفاء الصدور ـ ص43.

(3) شفاء الصدور ـ ص43.

(4) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ص70.

ومن وجوه إعجازه عند ابن سبع «أنه لم يزل ولا يزال غضاً طرياً في أسماع السامعين، وعلى ألسنة القارئين، لا تلحقه سآمة من سماعه، ولا تصيبه ملالة من قراءته»[1]. وهو يعني بذلك أن القارىء أو السامع إذا تكررت عليه مادة أي كتاب مل من سماعه، وعزف عن قراءته، أما القرآن فله خاصية تميزه عن غيره من كلام المخلوقين، وهي أن قارئه لا يمله، وسامعه لا يسأم من سماعه، وهذا وجه من وجوه إعجازه.

ويشير ابن سبع إلى وجه من وجوه الإعجاز له علاقة بالوجه البلاغي، وهو ما يوجد فيه من الأمر العجيب من مشاكلة بعض أجزائه بعضاً، واستقرار النظم على جهة واحدة من الحسن والائتلاف، التي تحار القلوب والأسماع فيه، مع اختلاف المعاني الموجودة فيه. لأنك تجد في السورة الواحدة، والآي القليل العدد خروجاً من كلام إلى ما لا يجانسه، كالخروج من خبر إلى أمر إلى وعد ووعيد، أو إلى وصف الله سبحانه بحمد وتمجيد، وما أشبه ذلك من المعاني التي تضمنتها ألفاظ القرآن، حتى ترتفع أسباب التشابه فيها بين جزء منه وما يتصل به البتة، ثم لا يوجب ذلك الاختلاف الواقع في المعاني اختلاف نظم في السمع، ولا نفاراً في القلوب ولا هجنة في التأليف[2]. وهذا المعنى الذي ذكره ابن سبع داخل في الإعجاز البياني للقرآن الكريم.

ثم يوازن بينه وبين كلام البشر فيقول: «ولو كان ذلك كلام البشر لأحدث ذلك هواء في السمع، ونفاراً في القلوب، ولذلك قسم المؤمنون الكتب أقساماً معدودة بإزاء تلك المعاني ليتميز أنواع الكلام، ولا يختلط بعضها فيوقع الخلل في التأليف، والهجنة في المقال»[3].

(1) شفاء الصدور ـ ص43.
(2) م. ن ـ ص44.
(3) م. ن ـ ص45.

ويختم ابن سبع وجوه إعجاز القرآن بالوجه التشريعي، فيرى أن اللّه تعالى لما أنزله على هيئته من النظم والتأليف أدرج معهما فيه علم كل ما احتاج العباد إلى علمه من أصول دينهم وفروعه، ومن التنبيه على طرق العقليات، وإقامة الحجة على المجبرة والدهرية والمنكرين للبعث بأوجز كلام وأبلغه[1].

ويمكن أن نستخلص من عرض ابن سبع لوجوه إعجاز القرآن أنه أخذ برأي العلماء الأشاعرة في هذا الأمر، ولم يقتصر عليه، بل زاد وجوهاً أخرى: مثل الروعة التي تدخل سامعيه، وأن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه، ونرى أن ابن سبع قد سبق العلماء المغاربة المهتمين بهذا الجانب في طرح هذه الوجوه، وأنهم ربما بنوا دراستهم للإعجاز على هذه الدراسة، ولا ننكر أنه استفاد ممن سبقه من العلماء المشارقة كالخطابي والباقلاني وغيرهما، ويمكن أن نحدد أن ابن سبع جعل وجوه الإعجاز روحية، تتمثل في تفرد اللّه سبحانه بالقدرة عليه، وغيبية، وهي إخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة، وبلاغية، وهي النظم البديع الذي انفرد به القرآن عن سائر كلام المخلوقين، وتشريعية، وهي ما اشتمل عليه من تبيان الحلال والحرام وشرح شرائع الإسلام.

من خواص نظم القرآن:

يخصص ابن سبع مجالاً في كتابه للحديث عن خواص النظم القرآني، وهو يرى أنه تعالى جعل تنزيله في صورة المنظوم من الكلام ودون المنثور، لما يدخل في المنثور من التغيير بالزيادة أو النقصان «فإن اللّه سبحانه وتعالى لمَّا صَيَّره منظوماً زاد في تحبيبه إلى القلوب إلى ما جرت به أحكام طبائع الناس من قبلهم إلى منظوم الكلام، وصعوبته من حفظ المنثور»[2].

---

(1) م . ن ـ ص48. (2) م . ن ـ ص43.

غير أنه لا يمكن التسليم لابن سبع بأن القرآن من المنظوم الذي يقابل معناه معنى المنثور، لأن ذلك سيؤدي إلى القول بأن القرآن شعر، وهو مناف لخاصية القرآن ولقوله تعالى؛ ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: 41] وقوله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾ [يس: 69].

وابن سبع في رأيه هذا يخالف الماوردي الذي ذهب إلى أن نظم أسلوبه، ووصف اعتداله يخرج عن منظوم الكلام ومنثوره، ويستدل على رأيه بقول أنيس الغفاري ـ وهو أخو أبي ذر الغفاري ـ «عرضت القرآن على السجع والشعر والنظم والنثر، فلم يوافق شيئاً من طرق كلام العرب»[1].

بينما يتمسك ابن خلدون بعدهما بأن القرآن من المنثور، وإن كانت له خاصيته، فيقول: «أما القرآن وإن كان من المنثور، إلا أنه خارج عن الوصفين، وليس يسمى مرسلاً مطلقاً ولا مسجعاً، بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية. . . . ويسمى آخر الآيات فواصل»[2].

ولا يستقيم الرأي الذي ذكره الماوردي مع التقسيم المعهود للكلام العربي، من قرآن وغيره حيث إنه لا يجاوز قسمي المنظوم والمنثور.

ويترجح رأي ابن خلدون في كون كلام اللّه تعالى نثراً له خصائصه التي تميزه عن غيره من كلام المخلوقين.

ويتحدث ابن سبع عن خاصية من خواص نظم القرآن، وهي تلك التكريرات التي في القرآن في أخبار الأنبياء، وذكر القرون الماضية، وما جرت

(1) أعلام النبوة ـ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1406هـ/ 1986م ـ ص56.

(2) مقدمة ابن خلدون ـ ص470.

عليه أحوالهم مع الرسل مثل أخبار هود ونوح وصالح وشعيب وموسى عليهم السلام، وذكر ما حل بالأمم التي أرسلوا إليها من أنواع العذاب والمثلات عند تكذيبهم بما جاء من عند اللّه، وأخبار الوعد والوعيد، وغير ذلك مما جمعه اللّه في القرآن «فإنا نجد ذلك مردوداً مكرراً، حتى لا تكاد تخلو من ذلك سورة، وذلك مجتنب في كلام المخلوقين وليس يشبهه. . . ثم نجد نظم القرآن بخلاف ذلك، فلا ينكره سمع، ولا ينبو عنه قلب، مع كثرة ما فيه من التكرير والترديد»[1].

ومعنى كلام ابن سبع أن التكرار في كلام البشر يدعو إلى الملل والسأم، وهو في عبارات القرآن يزيدها قوة في المعنى، وإحكاماً في السبك، فالإطالة لإيضاح الفكرة، والتكرار لتقريرها في ذهن السامع لا يعد فضولاً، بل هو فن بلاغي ينبغي للمتكلم مراعاته، حتى يكون أسلوبه بليغاً، وهو مذهب من مذاهب الكلام عند العرب، ولقد نزل القرآن الكريم بلغتهم.

ويذهب ابن سبع إلى أن «المتأمل في تلك القصص المكررة يجد كل واحدة من تلك القصص المكررة تغاير نظيرتها من جهة المعنى والنظم واللفظ. . . .، وذلك أن القصة الواحدة من هذه القصص كقصة موسى مع فرعون، وإن كان يظن أنها لا تغاير أخرى من نظائرها، فقد يوجد في ألفاظها زيادة ونقصان وتقديم وتأخير، وذلك حال المعاني الواقعة تحت تلك الألفاظ، فإن كل واحدة من هذه المكررات لا بد أن تخالف نظيرتها لوقوع معنى زائد فيه لا يوقف عليه إلا منها»[2].

وهو يعني بقوله: «فقد يوجد في ألفاظها زيادة ونقصان وتقديم وتأخير»

---

(1) شفاء الصدور ـ ص45.

(2) م.ن ـ ص 45ـ 46.

علم المتشابهات الذي يعد فناً من فنون علم التفسير، ومظهراً من مظاهر الإعجاز البياني للقرآن، وقد اهتم بهذا العلم وصنف فيه علماء مشارقة ومغاربة كالخطيب الإسكافي في «درة التنزيل وغرة التأويل»، وألف في توجيهه الكرماني «البرهان في توجيه متشابه القرآن»، وقد أبدع في هذا الفن من العلماء المغاربة أبو جعفر بن الزبير الغرناطي في كتابه «ملاك التأويل»، بحث فيه مصنفه في توجيه ما تكرر من الآيات لفظاً واختلف بالتقديم والتأخير أو بالزيادة والنقصان.

ثم يفسر ابن سبع السر في تكرار هذه القصص، وعدم جمعها في موضع واحد فيقول: «ولو اجتمعت تلك القصة الواحدة في موضع واحد لأشبهت ما وجد الأمر عليه في الكتب المتقدمة من انفراد كل قصة منها، من مواضع ذلك ما وجدنا في القرآن من انفراد سورة يوسف بالمواضع التي وضع به منها»[1].

وكان الخطابي قد أورد هذا الاستفسار وأجاب عنه حيث قال: «ولو كانت سور القرآن على هذا الترتيب فتكون أخبار الأمم وأقاصيصهم في سورة، والمواعظ والأمثال في سورة، والأحكام في أخرى؟» ثم يجيب عن هذا التساؤل بقوله: «إنه إنما نزل القرآن على هذه الصفة من جمع أشياء مختلفة المعاني في السورة الواحدة، وفي الآية المجموعة القليلة العدد لتكون أكثر لفائدته، وأعم لنفعه، ولو كان لكل باب منه قبيل، ولكل معنى سورة مفردة، لم تكثر عادته، ولكان الواحد من الكفار والمعاندين المنكرين له إذا سمع السورة منه لا تقوم عليه الحجة إلا في النوع الواحد الذي تضمنته السورة الواحدة فقط، فكان اجتماع المعاني في السورة الواحدة أوفر حظاً، وأجدى نفعاً من التمييز والتفريد»[2].

---

(1) م. ن ـ ص46.

(2) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص54.

ويستنتج ابن سبع من هذه الخاصية من خواص نظم القرآن عدة معان عجيبة:

أولها: أن التكرار الذي وقع في هذه القصص مع تشابه الألفاظ فيها لم توقع في اللفظ هجنة، ولا شيئاً يمل الأسماع فتنبو عنه.

الثاني: وقوع ما وقع في الألفاظ من التغيير والزيادة والنقصان ليخرج بذلك الكلام من أن تكون ألفاظه وحدة بأعيانها فيكون شيئاً معاداً، ولو كانت كذلك أنكرته الأسماع.

الثالث: أن المعاني التي اشتملت عليها القصة الواحدة من هذه القصص صارت مفترقة في تارات التكرار، فوجد لما وقع فيها من التغيير زيادة محدثة تميل الآذان إلى سماعه؛ لما جبلت عليه النفوس من حب التنقل في الأشياء المتجددة.

الرابع: ظهور الأمر العجيب من الله في إخراج صورة متباينة من النظم بمعنى واحد، وقد كان المشركون من أهل عصر النبي ﷺ يتعجبون من اتساع الأمر في تكرير هذه القصص والإيقاع، مع تغاير أنواع النظم، وتباين وجوه التأليف، فعرفهم اللّه عزَّ وجلَّ أن الأمر فيما تعجبوا فيه مردود إلى قدرة من لا تلحقه نهاية[1]. مصداق ذلك قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27].

ويتحدث ابن سبع عن خاصية أخرى من خواص النظم القرآني وهي ما

---

(1) شفاء الصدور ـ ص46، 47.

توجد عليه ألفاظه في جمعها بين صفتي الجزالة والعذوبة، ويفسر هذه الخاصية بقوله: «ذلك أن هاتين الصفتين اللتين كالمتضادتين ترتفع إحداهما بوقوع الأخرى، وتعدم مع وجودها في كلام البشر، لأن الجزالة في الألفاظ لا توجد إلا بما يشوبها من القوة وبعض الوعورة، والعذوبة فيها ما يضادها من السلامة والسهولة»[1].

ويرى أن البشر في كلامهم يعجزون عن الجمع بين صفتي الجزالة والعذوبة في كلام واحد، فمن نحا نحو الصورة الأولى فإنما يقصد الفخامة والدعوة في الأسماع مثل منطق الفصحاء من الأعراب، وفحول الشعراء والخطباء الذين يخطبون في المواسم على رؤوس الأشهاد في المحافل، وينشدون بين يدي الملوك والسلاطين المدائح، ليحفظ قولهم ويخلد ذكرهم، ومن نحا نحو الصورة الثانية فإنما يقصد من الكلام ما تغلب عليه السلامة والسهولة، ليكون في الأسماع أعذب وأشهى وألذ مثل أشعار المخضرمين وخطبهم، وما يتهاداه الكتاب بينهم من الرسائل والأشعار.

وبعد أن صور ابن سبع كلام البشر بهذه الصورة التي يمتنع فيها الجمع بين صفتي الجزالة والعذوبة، ذهب إلى أن كلام اللّه قد جمع هاتين الصفتين: «وترى ألفاظ القرآن قد جمعت في نظمه كلتا الصفتين لوجود الأسماع إياها من العذوبة والسهولة على هيئة لا يوجد عليها ألذ مسموع منظوم من كلام البشر، فانتظم نظم هاتين الصفتين في القرآن عجيبتين في إقامة دلالة الرسالة وحجة النبوة»[2].

وهذه الخاصية التي أوردها ابن سبع نقلها عن الخطابي الذي يقول:

---

(1) م. ن: ص47.

(2) م. ن: ص47.

«فانتظم لها بامتزاج هذه الأوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة، وهما على الانفراد في نعوتهما كالمتضادين، لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة في الكلام تعالجان نوعاً من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن، يسرها اللّه بلطيف قدرته من أمره، ليكون آية بينة لنبيِّه، ودلالة على صحة ما دعا إليه أمر دينه»[1].

ثم إن هناك ميزة أخرى اختص بها نظم القرآن، وهي أن اللّه تعالى يسره للذكر، ولو طال بكثرة ألفاظه لعضلت المحنة على أهل الدين في حفظه، فلطف اللّه بأن جعله في غاية الوجازة ليسهل حفظه، وجعل ألفاظه مشتملة على معان كثيرة بوجازتها، ليظهر فضله وتظهر فضيلة الدين على معرفته ومعرفة تأويله من أولي الأفهام[2].

وقد جعل بعض العلماء هذه الخاصية وجهاً من وجوه إعجازه، يقول القاضي عياض: «ومنها ـ يعني وجوه إعجازه ـ تيسيره تعالى حفظه لمتعلميه، وتقريبه على متحفظيه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: 17][3].

ويذهب ابن جزي إلى أن وجوه إعجازه عشرة منها: تيسيره للحفظ وذلك معلوم بالمعاينة[4].

ولقد أحسن ابن سبع صنعاً عندما عد هذه الخاصية وغيرها من أسرار

---

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص26.

(2) شفاء الصدور ـ ص49.

(3) الشفا: 1/ 540.

(4) التسهيل لعلوم التنزيل ـ ص881.

النظم القرآني، وليست وجهاً من وجوه إعجازه، لأنها في حقيقتها ترجع كلها إلى النظم وهو الوجه البياني من وجوه إعجاز القرآن.

ومن خواص نظمه عنده «أن اللّه تعالى جعل فضيلته التي تدرك من نظمه شيئاً معلوماً بالأسماع، أي الألفاظ محمولة على الأصوات، مدركة بالأسماع، والفضيلة التي لا يلحق الكلام المؤلف إنما يدرك بالأسماء، وتلك الفضيلة تنتج من مطابقته لأسماء المعاني، ومن وضع كل معنى من الألفاظ التي تشتمل عليها سورة القرآن وآياته موضعه الأخص، لا تشكل به التي لا يجوز أن يوضع فيه غيره من ألفاظ الكلام المؤلف ممن جعل غيره مكانه اختل اللفظ، وزال السمع عن صورته الفاضلة»[1]. وهو يعني بذلك تمام مطابقة الدلالات التي تركبت منها عبارات القرآن لمدلولاتها، بحيث لا تكون فيها زيادة لمستزيد ولا انتقاص لمنتقص.

ويسير على نهج الخطابي فيذهب إلى أن كل كلام مؤلف إنما تقوم صورة النظم منه بثلاثة أشياء: ألفاظه الحاملة، ومعانيه المحمولة على ألفاظه، ونظمه الذي هو تأليف بعض أجزاء الكلام المتركب من الألفاظ والمعاني إلى بعض... وربما اجتمعت في هذا الكلام المنظوم هذه الفضائل جميعاً، فحاز فضيلة اللفظ والمعنى، وربما وجدت هذه الفضائل مفرقة في أنواع الكلام المنظوم، فيوجد حظه من فضيلة المعاني أكثر، وربما كان حظ الألفاظ أكثر»[2].

يقول الخطابي في المعنى نفسه: «وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة:

---

(1) شفاء الصدور ـ ص50.

(2) م.ن: ص50.

لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم»[1].

ثم يطبق ابن سبع هذه الفضائل الثلاث على كتاب اللّه، فيقول: «والقرآن قد أحاط بالفضائل الثلاث بتمامها، لأن ألفاظه ضمنت صفتي الفخامة والعذوبة، وجمعت معانيه صفة التشريف والوضوح، ونظمه جمع صفتي الرصانة والحسن، وذلك أمر بيّن في الاعتبار، إذ كنا لا نجد ألفاظاً في كلام منظوم تقرع مسامعنا أفصح فصاحة، وأفخم فخامة، وأعذب عذوبة من ألفاظ القرآن»[2].

وهذا هو رأي الخطَّابي تماماً حيث يقول: «وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه، ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً، وأشد تلاؤماً وتشاكلاً من نظمه، وأما المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنها هي التي تشهد لها العقول بالتقدم في أبوابها»[3].

ومن خصائص النظم القرآنيّ عند ابن سبع أن القرآن وإن كان اللّه عزَّ وجلَّ قد ميزه عن كلام الخلق باجتماع ما اجتمع فيه من الفضائل التي عدم وجودها بتمامه مما سواه، فإنه قد جعله محتملاً لوجود التفاضل، فيميز بين بعض أجزائه من سوره ما بينه وبين بعض لأنه كلام، وإنما تظهر جودة النظم التام في الأشياء المختلفة، فإذا تشابهت الأشياء لم يظهر فيما بينها إلا صورة تأليف الأجزاء فقط»[4].

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص27.
(2) شفاء الصدور ـ ص51.
(3) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص27.
(4) شفاء الصدور ـ ص51.

ثم يوضح الهدف الذي يقصده من عبارته السابقة فيقول: «والنظم أكثر من التأليف بسبب ما يظهر في المنظوم من الصور التي لا يوجد مثلها في المؤلف غير المنظوم، فإذا وجد النظم وقع التفاضل بين الأجزاء بوجود بعض الأجزاء أفضل من وجود بعض بوجه من الوجوه»[1].

فمعنى النظم عنده هو تأليف بعض أجزاء الكلام المتركب من الألفاظ والمعاني إلى بعض، وهو في ذلك يوافق عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، حتى تقع في مكانها من التأليف والنظم»[2].

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن سبع ما زال يصر على أن النظم القرآني له معنى يقابل معنى النثر، كما أنه لا يأخذ بنظرية النظم عند الجرجاني، لأنه يرى أن التفاضل في الكلام قد يكون من جهة اللفظ، وقد يكون من جهة المعنى، بينما يبني الجرجاني نظريته في النظم على المعاني وحدها، يقول ابن سبع: «وقد يكون ذلك الفضل من طريق المعنى، وهو أن يكون معنى أجل من معنى وأشرف منه في جنسه، ومن طريق اللفظ بأن يكون أجزل وأفخم من طريق النظم بأن يكون أقوى وأخص في السمع وأوقع»[3].

وهو هنا يحاول التوفيق بين نظرية النظم عند كل من الأشاعرة والمعتزلة، ومن المعلوم أن نظرية المعتزلة في النظم تقوم على أن اللغة أو الكلام أصوات منظومة وحروف مقطعة. يقول الدكتور أحمد أبو زيد: «ومالَ المعتزلة إلى

(1) م.ن: ص51.
(2) دلائل الإعجاز ـ ص39.
(3) شفاء الصدور ـ ص51.

تصور النظم في اللغة والقرآن واقعاً في الكلام المؤلف من الأصوات، وأن موضوعه هو الصياغة اللفظية»[1].

فنظرية النظم بمفهومها الاعتزالي تقوم على العناية بالصياغة اللفظية، مع ملاحظة أن المعاني لا تحتل مكانة رفيعة عندهم.

أما الأشاعرة فقد عبر عن رأيهم في نظرية النظم عبد القاهر الجرجاني، الذي استطاع أن يضع للأشاعرة نظرية متميزة في النظم وإعجاز القرآن تقوم على أن النظم إنما هو نظم المعاني، «والمتكلم يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني، ويرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس»[2].

ثم يختم ابن سبع حديثه عن خواص نظم القرآن بخاصية خواصه وهي: «أن اللّه سبحانه هو الناظم لهذه القراءة التي تسمى قراءة، وهي تلاوة لكلام اللّه تعالى، وهو المرتب بهذه الحروف على لسان نبيه ﷺ على النظم المخصوص، وهو سبحانه المخصص له بعلم ذلك وفهمه وحفظه، والعاصم له من السهو والخطأ فيه والتحريف والتبديل، وقد قال اللّه تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: 18]، ثم يقال إن أبا بكر جمع القرآن، وعثمان جمع القرآن، والمعنى جمعه بين اللوحين والدفتين»[3].

وهذا الكلام الذي أورده ابن سبع لا يعني أنه يقول بخلق القرآن كما ذهب المعتزلة، وإنما يقصد إلى أن هذا القرآن المقروء والمركب من الحروف والألفاظ والأصوات هو من نظم اللّه تعالى، والدليل على ذلك قوله في موضع

---

(1) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن ـ ص71.

(2) دلائل الإعجاز ـ ص42.

(3) شفاء الصدور ـ ص51.

آخر من هذا الكتاب: «ولولا لطفه بخلقه من أوليائه وأصفيائه في إيصال معنى كلامه، الذي هو صفة قديمة قائمة بذاته إلى أفهام خلقه، وكيف تجلت لهم تلك الصفة في طي حروف وأصوات هي صفات البشر»[1]. ووصفه لكلام اللّه تعالى بأنه صفة قديمة قائمة بذاته يظهر أنه أشعري في مذهبه العقدي. وإذا كان أبو الحسن الأشعري في بداية أمره قد رفض القول بخلق القرآن، وأنحى باللائمة على القائلين بخلقه، ونعتهم بصفات غير مرضية حيث يقول: «ويلزم من أثبت كلام اللّه مخلوقاً أن يثبت اللّه غير متكلم ولا قائل، وذلك فاسد»[2] فإن أتباعه من بعده فهموا منه أن القرآن ينقسم إلى: مدلول قديم هو صفة أزلية قديمة من صفات اللّه تعالى، وإلى دلالات حادثة هي الألفاظ والعبارات. يقول الجويني: «وذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس، وهو الفكر الذي يدور في الخلد، وتدل عليه العبارات تارة، وما يصطلح من الإشارات»، ثم بيّن العلاقة بينهما بقوله: «وسبيل القراءة والمقروء كسبيل الذِّكر والمذكور»[3].

ويعتقد ابن سبع أن إسناد القرآن لأبي بكر وعثمان رضي اللّه عنهما هو من قبيل المجاز، لأن اللّه سبحانه وتعالى أنزله وتعهد بحفظه فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

التدرج في التحدي وعجز المخاطبين:

جعل اللّه القرآن الكريم أعظم معجزاته، وأنزله بضروب من النظم مختلفة على عادات العرب المستعملة بينهم، وصدق فوائده، وبديع براعته وبلاغته،

---

(1) م. ن: 66.

(2) الإبانة عن أصول الديانة ـ أبو الحسن الأشعري ـ تحق: فوقية حسن محمود دار الكتاب للنشر والتوزيع ـ ص43.

(3) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ـ ص127.

ومحكم وصفه وفصاحته وجزالته وفخامته، وظهور إعجازه وحسن إيجازه، واشتمال قليل كلامه على كثير معانيه، وما أودعه اللّه فيه من لطيف أسرار الفوائد والغرائب، وأنواع أدبه وصنوف حكمه. ولقد تحدى به العرب وهم أهل الفصاحة والبيان فعجزوا عن الإتيان بمثله.

وقد اختلف العلماء المهتمون بقضية إعجاز القرآن حول التدرج في التحدي أهو بالترقي من الأقل إلى الأكثر أم بالتدني من الأكثر إلى الأقل؟

وابن سبع من بين العلماء الذين يرون أن القرآن تدرج بهم في التحدي من الأكثر إلى الأقل، حتى يقطع عذرهم «تحداهم ﷺ في موطن بعد موطن... ويقرأ عليهم في نص التلاوة ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88]، وقطع عذرهم بقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13] من أجل أنهم قالوا لا علم لنا بما فيه من الأخبار الخالية والقصص السالفة، فقيل لهم مفتريات إراحة لعللهم، وقطعاً لأعذارهم فعجزوا، ثم ردهم من العشر إلى سورة واحدة من مثله مبالغة في التعجيز لهم، فقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، أي يشهدون لكم أنه في نظمه وبلاغته وجزالته، فعجزوا، فقال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، وهذا نهاية التعجيز، وغاية الوعيد، أن اللغة لغتهم والكلام كلامهم»(1).

فابن سبع في هذه المسألة يتفق مع رأي الجمهور، بحيث يكون التحدي

---

(1) شفاء الصدور ـ ص53، 54.

وقع أولاً بمثل القرآن، ثم بعشر سور، ثم بسورة واحدة، ثم بقطع الأمل في المعارضة[1]. وهو إن كان يختلف مع ابن عطية في التدرج في التحدي، حيث يرى ابن عطية أنه ترقى بهم من الأقل إلى الأكثر، فإنهما يتفقان في أن السبب في وصف السور العشر بالمفتريات في آية التحدي بسورة هود كان إراحة لعللهم وقطعاً لأعذارهم، يقول ابن عطية: «ووقع التحدي في هذه الآية بعشر، لأنه قيدها بالافتراء فوسع عليهم في القدر لتقوم الحجة غاية القيام»[2].

ويخالف ابن سبع جمهور العلماء، ويلتقي مع ابن حزم وابن عرفة في القدر المعجز من القرآن، فيذهب إلى أن كل آية منه معجزة في نفسها، حيث يقول: «مع أن كل آية منه تحصي المعاني، وتتضمن الإخبار عن الغيوب، أو تفصيل الأحكام مع بديع النظم والجزالة معجزة في نفسها»[3].

وبعد أن ذكر عدد آيات القرآن قال: «كل آية منها على ما ذكرنا معجزة تقوم بها الحجة البالغة»[4].

وهذا موافق لقول ابن حزم: «فإذا كانت الآية والآيتان منه غير معجزة، وكان مقدوراً على مثلها، فكل آية على انفرادها مقدور على مثلها، وإذا كان كذلك فكله مقدور على مثله وهذا كفر»[5].

وقد أخذ ابن عرفة بهذا الرأي من بعدهما فقال وهو يفسر آية التحدي بسورة يونس «والإعجاز في الكتب السابقة وقع بجملة كل كتاب منها،

---

(1) انظر الإتقان: 4/ 4.
(2) المحرر الوجيز: 9/ 115.
(3) شفاء الصدور ـ ص40.
(4) م. ن ـ ص40.
(5) الفصل: 3/ 31.

والإعجاز في القرآن وقع بكل آية منه»[1].

ومعلوم أن الجمهور من أهل السنة يتمسكون بأن القدر المعجز من القرآن السورة قصيرة كانت أم طويلة أو ما كان بقدرها[2].

ويتعرض ابن سبع لمسألة عجز العرب عن معارضة القرآن، ويضرب الأمثلة على اعتراف فصحائهم ببلاغته وإن كابروا وأنكروا هذه الحقيقة، وصدتهم العصبية عن الاتباع، ويسوق أمثلة لذلك منها: أن الوليد بن المغيرة سمع رجلاً يقرأ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]، فحرك رأسه تعجباً وقال: «بيت واحد جمع فيه الأمر والنهي، والخبر والاستخبار والحذر والإباحة، والترهيب والترغيب والنداء، أشهد أن هذا ما خرج من فكر قريش». فعلم بعد تعجبه واستعظامه بجزالته ومعانيه أنه خرج عن نظم البشر، وأنهم لا يقدرون على مثله، فأخبر بما فيه من عظيم الفصاحة والنظم البديع والتأليف العجيب المشتمل على المعاني المذكورة التي عددها، وكبر في نفسه ما قرع سمعه من التعبير عن معانيها، فأذعن وعجز مع عتوه وكفره، ثم نكص على عقبيه بما حرمه الله من بركته وخيره، فقال: ﴿سَأُصۡلِيهِ سَقَرَ * وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا سَقَرُ * لَا تُبۡقِي وَلَا تَذَرُ * لَوَّاحَةٞ لِّلۡبَشَرِ * عَلَيۡهَا تِسۡعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: 26 ـ 30][3].

ويورد مثالاً آخر على اعتراف العرب ببلوغ القرآن ذروة البلاغة والفصاحة، فيقول: «ومثل ذلك رووا أن خالد بن عقبة جاء إلى النبي ﷺ فقال: إقرأ عليّ، فقرأ عليه: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي

(1) تفسير ابن عرفة ـ خ10110 ق160ظ.
(2) انظر إعجاز القرآن للباقلاني ـ ص287.
(3) شفاء الصدور ـ ص54، 55.

ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 90]، فقال له أعد فأعاد فقال: «إن له الحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر، وما يقول هذا بشر»[1].

«وبعد هذا البيان الشافي الجلي، والنظم البديع المعجز، والمواعظة البليغة، وقرع أسماعهم بصنوف الوعيد، وإبطال حجتهم وإخراس ألسنتهم، أقاموا على عنادهم وتمردهم، وأجمعوا على مخالفته ومنابذته ومعاداته، وعولوا على محاربته، ورضوا بسفك الدماء وهتك الحرم ونهب الأموال، أو العكوف على عبادة أصنامهم بما زين لهم الشيطان من اتباع أهوائهم، إلا من أراد اللّه سعادته وهدايته، فأبصر رشده وعمي هواه»[2].

وهذا الذي ذكره ابن سبع سبقه به كثيرون، حيث يقول الخطّابي في رسالته «بيان إعجاز القرآن»: «وذلك أن النبي ﷺ قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله، فعجزوا عنه وانقطعوا دونه، وقد بقي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة مظهراً لهم النكير، زارياً على أديانهم، مسفهاً آراءهم وأحلامهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأريقت المهج، وقطعت الأرحام، وذهبت الأموال، ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة»[3].

ويصف ابن سبع حال قريش، وما كانت عليه من عزة النفس وما وصلوا إليه من التفقه في البيان، حتى كان الصبي منهم يتكلم بما يعجز عنه رجل من أمة أخرى، ومع ذلك عجزوا عن معارضة القرآن، وآثروا الامتناع عندما دعاهم

---

(1) م. ن: ص55.

(2) م. ن: ص55.

(3) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص21.

النبي ﷺ إلى معارضته «وقد علمت حال قريش وما كانوا عليه من شدة الحمية وعزة النفس. . . ، وحرصهم على إبطال أمره وتفريق جمعه ودحض حجته، وعظيم ما هم عليه من العداوة لرسول اللّه ﷺ وأنهم مع ذلك ذوو قرائح وأفهام، ولدد في الخصام، وأصحاب ألسنة حداد يتوصلون بها إلى الكشف عن غموض المعاني والدلالات، وجلي وخفي الشبهات، وهم أعلى الناس رتبة في البلاغة وحسن الفصاحة والبيان ونظم الكلام»[1].

فهو يرى أن القوم الذين تحداهم القرآن كانوا أهل فصاحة وبلاغة، لأنه لا يكون هناك معنى للتحدي إلا إذا كان المتحدى ممن تمكّن من جنس الشيء المتحدى به، وأن يكون متمكناً من المعارضة، وهذان الشرطان لازما كل معجزة تحدى الأنبياء بها معانديهم.

ويؤكد ابن سبع هذا الرأي بقوله: «نزل القرآن بلغتهم التي يعرفونها ويتكلمون بها، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: 44]، فلو وجدوا مع ما ذكرنا من أوصافهم سبيلاً إلى تكذيبه ومعارضته لسارعوا إلى ذلك، ولناجزوه ولأزالوا تَسَمُّعَه، لا سيما أن اللغة لغتهم واللسان لسانهم، وهم أدق أهل اللسان وأشد تقدماً في البيان ممن كان قبلهم وممن يأتي بعدهم»[2].

ويشير إلى مسألة مهمة هي أن إعجاز القرآن مستمر قائم إلى قيام الساعة، وأن الخَلَفَ لم يكونوا أحسن حالاً من سلفهم إذا حاولوا المعارضة، فإذا ما ثبت عجز المتقدمين عن المعارضة كان عجز المتأخرين من باب أولى، يقول:

---

(1) شفاء الصدور ـ ص56.

(2) م.ن ـ ص57.

«وهؤلاء الفصحاء قد عجزوا وأذعنوا وخضعوا واستسلموا لما رأوا أنهم لا يقدرون عليه، وأنه خارج عن عادتهم، فكيف بمن صرف الكلام عن مواضعه، وعدل عن سبل فهمه بلغة العرب، وادعوا التناقض فيه والاختلاف بقصور العلم وسوء النظر منهم وقلة المعرفة، واتبعوا متشابهه بأفهام كليلة وأبصار عليلة، ونظر في اللغة مدخول، وإنما أتوا من طريق جهل اللغة ولسان العرب، ولم يقفوا على مذاهبهم وألفاظهم وأغراضهم، ولو كان ما نحوا إليه بعقولهم الركيكة على تقديرهم وتأويلهم صحيح لسبقهم إلى ذلك فصحاء العرب وخطباؤها، وهم مع فصاحتهم وبراعتهم قد عجزوا عن نظمه وفصاحته وجزالته واختصاره»[1].

وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن سبع في كون العرب زمن البعثة كانوا قادرين على تذوق بلاغة القرآن والوقوف على إعجازه أكثر مما يعرفه من جاء بعدهم، يشاركه فيه علماء كثيرون كابن عطية وابن خلدون، فهذا ابن عطية يقول: «وفهمت العرب بخلوص فهمها في ميز الكلام ودربتها به ما لا نفهمه نحن، ولا كل من خالطته حضارة»[2].

وهذا ابن خلدون يعتقد كذلك أن العرب في زمن النبوة كانوا أفصح لساناً ممن جاؤوا بعدهم حيث يقول: «فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك لأنهم فرسان الكلام وجَهَابِذَتُهُ، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحه»[3].

ثم يصل ابن سبع إلى نتيجة في ختام هذا المبحث، وهي أنه ليس في

---

(1) م. ن: ص5.

(2) المحرر الوجيز: 10/ 343.

(3) مقدمة ابن خلدون ـ ص459.

جميع الأمم أمة أوتيت من المعارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيته العرب تخصيصاً من اللّه لما أرهصه في الرسول ﷺ، وأراد به من إقامة الدليل على تفوقه وإثبات معجزته[1].

فهو يقصد إلى أن عجز العرب عن معارضة القرآن في الوجه البياني حجة على غيرهم من الأمم، لأن العرب توفرت لهم دواعي المعارضة أكثر من غيرهم، من مكنة بيانية، وسلطة واستقلالية عن قوة المسلمين، حيث كان الكفار في منعة وقوة، والمسلمون في ضعف وحاجة أكثر مدة الوحي.

والمقدر لجهود ابن سبع في الإعجاز وما يتعلق به يرى أنه استطاع أن يلخص جهود سابقيه ويوظفها للاستدلال على ما يرجحه من أفكار تتعلق باختياره؛ لوجوه الإعجاز والقدر المعجز وأسلوب التحدي، وقضية عجز العرب عن مجاراة بيان القرآن، ونظراته في تلك القضايا تتسم بالشمول وحسن الاستدلال.

(1) شفاء الصدور ـ ص58.

القاضي عياض

ترجمته:

عرف المغرب في ظل الدولة المرابطية عهد الاستقرار السياسي، والازدهار الحضاري، والنهضة العلمية، ويصف ابن أبي زرع الحياة الاقتصادية والاجتماعية في هذا العصر بقوله: «كانت أيامهم ـ يعني المرابطين ـ أيام دعة ورفاهية ورخاء متصل وعافية وأمن، وكان ذلك مصطحباً بطول أيامهم، ولم يكن في عمل من بلادهم خراج ولا معونة ولا تقسيط ولا وظيف من الوظائف المخزنية، حاشا الزكاة والعشر، وكثرت الخيرات في دولتهم، وعمرت البلاد ووقعت الغبطة، وأحبهم الناس»[1].

والسبب في هذا الاستقرار يكمن في كون الرعية وجدت لدى المرابطين ما كانت في حاجة إليه من العدل، وطبقت الأحكام الشرعية تطبيقاً أقرب إلى ما كان عليه السلف الصالح، وعاش أمراء المرابطين عيشة رعيتهم فذابت الفوارق، وامتد التواصل الروحي بين أولي الأمر من الأمراء والفقهاء وبين

(1) الأنيس المطرب ـ ص167.

الرعية، كما أن الفقهاء كانوا يقومون بدور المعين للجيش المرابطي وبيدهم السلطة الروحية[1]، حتى إنه يمكن القول إنّ دولة المرابطين هي دولة الفقهاء. في ظل هذه الدولة عاش القاضي عياض[2] حياته، ولم يكدر صفوها إلا قيام دولة الموحدين في أخريات أيامه.

وهو عياض بن موسى بن عياض بن عمرون بن موسى بن عياض بن محمد بن عبد اللّه بن موسى بن عياض اليحصبي[3] السبتي.

ويعلق بعض الباحثين على نسب عياض تعليقاً هاماً، فيقول: «وهو نسب يرتفع إلى يحصب بن مالك بن زيد... الذي ينتهي إلى نسب الإمام مالك بن أنس الأصبحي، وهكذا يمت القاضي عياض إلى الإمام مالك بصلتين: صلة المذهب المالكي، وصلة القربى والانتساب إلى قبيلة حمير من عرب اليمن ذات الصيت الذائع في التاريخ الإسلامي[4]».

فالقاضي عياض سبتي الدار والميلاد، أندلسي الأصل[5]، نزح أجداده إلى إفريقية ونزلوا القيروان، وذهب بعضهم إلى الأندلس، واستقروا بجهة بسطة، ثم نزلوا إلى فاس وسبته بالمغرب[6]، يقول ابنه محمد: «استقر أجدادنا

---

(1) القاضي عياض الأديب ـ عبد السلام شقور ـ مطبعة دار أمل ـ طنجة ـ 1983م ـ ص17.

(2) انظر ترجمته في: الديباج المذهب: 2/ 46، الإحاطة: 4/ 222، تذكرة الحفاظ للذهبي: 4/ 1304، شذرات الذهب: 4/ 138، وفيات الأعيان: 3/ 483، شجرة النور الزكية ـ ص141، الأعلام: 5/ 99، النبوغ المغربي: 1/ 87.

(3) اليحصبي نسبة إلى يحصب بن مالك من قبيلة حمير ـ وفيات الأعيان: 3/ 485.

(4) مقدمة ترتيب المدارك ـ محمد بن تاويت ـ ط وزارة الأوقاف ـ الرباط ـ ج1.

(5) الديباج المذهب: 2/ 46.

(6) الإحاطة في أخبار غرناطة ـ لسان الدين الخطيب ـ تحق: محمد عبد اللّه عنان ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ ط أولى ـ 1397هـ/ 1977م ـ 4/ 222.

في القديم بالأندلس جهة بسطة، ثم انتقلوا إلى مدينة فاس، وكان لهم استقرار بالقيروان لا أدري قبل استقرارهم بالأندلس أم بعد ذلك»[1].

ولد القاضي عياض بسبتة عام 476هـ، وقرأ على مشايخها القراءات والعربية، وأصول الفقه، وتفقه بالمذهب المالكي فغدا إمام وقته في الحديث وعلومه، والنحو واللغة، وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم[2].

ولما استكمل عياض ثقافته القرآنية والحديثية واللغوية والفقهية، واستوت شخصيته العلمية ونضجت، وصار مؤهلاً لأن يجلس للدرس والإقراء رأى أن يرحل إلى عدوة الأندلس للقاء الشيوخ هناك، والأخذ عنهم وطلب إجازاتهم، فقدمها سنة 507هـ، وأخذ عن أعلامها، فأخذ بقرطبة عن القاضي أبي عبد اللّه محمد بن علي بن حمدين، وأبي الحسين سراج بن عبد الملك بن سراج، وعن أبي محمد بن عتاب وغيرهم، وأجاز له أبو علي الغساني ت496هـ ما رواه، يقول الذهبي: «أجازه القاضي الحافظ أبو علي الغساني، وكان يمكنه السماع منه وهو ابن عشرين سنة»[3].

وأخذ بمرسية عن القاضي أبي علي حسين بن محمد الصدفي، يقول محمد بن تاويت: «أخذ بالمشرق عن أبي علي الصدفي، وقابل ما كان قد بلغه من كتبه بأصولها، وكتب منها ما أراد على يد خاصة من أهله، وسمع عليه الصحيحين والمؤتلف والمختلف، وأجاز له جميع مروياته»[4].

---

(1) التعريف بالقاضي عياض ـ ولده محمد ـ تحق: محمد بن شريفة ـ مطبعة ومكتبة الأوقاف ـ الرباط ـ ص2.

(2) وفيات الأعيان: 3/ 483.

(3) تذكرة الحفاظ ـ الإمام الذهبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ 4/ 1304.

(4) مقدمة ترتيب المدارك ـ ص19.

نخلص من ذلك إلى أن رحلته إلى الأندلس كانت للقاء كبار الشيوخ للتأكد من سلامة منهجه، وتوثيق مروياته وضبط متونها ووصل أسانيدها، يقول محمد يسف: «وبفضل عملية الانتخاب والمفاضلة والتنقيح تم له بناء شخصيته العلمية، فاستقامت له أصول التفكير، وتكاملت لديه مقومات المنهج»[1].

وبعد انتهاء هذه الرحلة العلمية التي امتدت حتى عام 515هـ عاد عياض إلى سبته، حيث أجلسه أهلها للمناظرة عليه في المدونة وهو ابن ثلاثين سنة أو نيف عليها، ثم أجلس للشورى، ثم ولي قضاء بلده مدة طويلة[2]، ثم كلف بقضاء غرناطة فأقام بها سنة ونصف، يقول ابن بشكوال: «واستقضى ببلده مدة طويلة حمدت سيرته فيها، ثم نقل عنها إلى قضاء غرناطة فلم يطل أمده بها»[3].

ثم عاد القاضي عياض إلى سبتة فاستقر بها، وتفرغ للدرس والإقراء والتصنيف، ولم يكدر عليه صفو عيشه إلا قيام دولة الموحدين التي أرادت أن تبسط نفوذها على المغرب والأندلس، فسارع القاضي عياض إلى مبايعتهم، غير أنه ما لبث أن ثار أهل سبته سنة 543هـ على نظام الموحدين، يقول ابن أبي زرع: «فثار أهل سبتة على الموحدين بعد أن بايعوهم ومكنوهم من المدينة، وكان قيامهم عليهم بدأ في قاضيهم عياض بن موسى، فقاتلوا من بها من الموحدين وعمالهم وحرقوهم بالنار، والسبب في ذلك أن القاضي عياض كان معروفاً بميله للدولة المرابطية»[4].

فكان عمل عياض هذا يجسد في الواقع الوفاء لدولة المرابطين، ويجسم

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 283.

(2) النبوغ المغربي: 1/ 87.

(3) الصلة: 2/ 453.

(4) الأنيس المطرب ـ ص191.

العلاقة المتينة التي ربطت بين الفقهاء والأمراء في ظل هذه الدولة، يقول عبد اللّه كنون: «ومن أهم ما يميز القاضي عياض ثورته التي كانت مزيجة بين دينية وسياسية، ولكنها دينية أكثر منها سياسية، إذ إنّ أهل سبتة قاوموا الموحدين نزوعاً منهم الخضوع لسلطة بدعية تعتقد في الإمام والعصمة مما ينكره أهل السنة الذين كان عياض من زعمائهم»[1].

ولما سقطت سبتة وغيرها من المدن المغربية في أيدي الموحدين، لم يبق لأهل سبتة وعلى رأسهم القاضي عياض إلا التسليم لهذه الدولة الجديدة، يقول ابن أبي زرع: «فعفا عنهم وعن القاضي عياض، وأمره بسكنى مراكش»[2].

ويذكر ابنه محمد أن والده توجه إلى عبد المؤمن في مراكش عام 543هـ صحبة الشيخ أبي يحيى بن الجبر وتحت بره، وذلك بعد شهور قلائل من هزيمته في سبته، وربما كان ذهابه باستدعاء من عبد المؤمن»[3].

ومات عياض غريباً عن أهله ووطنه، يقول ابن بشكوال: «إن القاضي عياض توفي مغرباً عن وطنه في وسط أربع وأربعين وخمسمائة، ودفن بمراكش»[4].

وقد جمع المقري سيرته وأخباره في كتاب «أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض»[5].

---

(1) النبوغ المغربي ـ ص116.

(2) الأنيس المطرب ص191.

(3) التعريف بالقاضي عياض ـ ص13.

(4) الصلة: 2/ 454.

(5) أعيد طبع هذا الكتاب تحت إشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات العربية.

حياته العلمية:

على الرغم مما في قول الأولين من مبالغة: «لولا عياض لما عرف المغرب» غير أنه يدل على شهرة هذا العالم الفذ، فقد كان القاضي عياض «فقيهاً حافظاً لمسائل المختصر والمدونة قائماً عليها، حاذقاً بتخريج الحديث من مفهومها، عاقداً للشروط بصيراً بالفتيا والأحكام والنوازل»[1].

وكان بالإضافة إلى ذلك أصولياً نحوياً أديباً شاعراً يستعمل في شعره الغرائب، حافظاً للغة والأغربة والشعر.

وكان عياض من أئمة وقته في الحديث، قال عنه صاحب الصلة: «وجمع من الحديث كثيراً، وله عناية كبيرة به واهتمام بجمعه وتقييده»[2]، وكان على اطلاع واسع بالتاريخ «عارفاً بأخبار الملوك وتنقل الدول وأيام العرب وسيرها وحروبها ومقاتل فرسانها، ذاكراً لأخبار الصالحين وسيرهم، وأخبار الصوفية ومذاهبهم»[3].

وهذه صفات تمنح الباحث الحق في أن يعد القاضي عياض مؤرخاً أيضاً في جملة أصحاب الطبقات والتراجم وخاصة أنه عني بالتأليف في تاريخ مسقط رأسه، وفي تاريخ الدولة القائمة على عصره، وفي تاريخ شيوخه، وفي تاريخ أعلام مذهبه المالكي[4].

وكان نحوياً رياناً من الأدب، شاعراً مجيداً، يتصرف في نظمه أحسن

---

(1) التعريف بالقاضي عياض ـ ص4.

(2) الصلة: 2/ 453.

(3) التعريف بالقاضي عياض ـ ص5.

(4) القاضي عياض مفسراً ـ د. حسن الوراكلي ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ط أولى ـ 1404هـ/ 1984م ـ ص53.

تصرف، ويستعمل في شعره الغرائب من صناعة الشعر، مليح القلم من أكتب أهل زمانه[1].

ويعد الدكتور حسن الوراكلي القاضي عياضاً من علماء التفسير، ويصنف في ذلك كتاباً سماه «القاضي عياض مفسراً»، ويسوق الأدلة على ذلك منها: أن ابنه محمداً كان يذكر ما كان لوالده من الحظ الوافر من تفسير القرآن، والقيام على معانيه، وإعرابه وشواهده، وأحكامه وجميع أنواع علومه، كما ينقل الوراكلي عن ابن فرحون أن القاضي عياضاً كان عالماً بالتفسير وجميع علومه[2].

وقد تتلمذ القاضي عياض على مشايخ كثيرين بالمغرب والأندلس، أخذ عنهم العلوم الشرعية، وسمع منهم وأجازوه، وقد كفانا عياض مؤونة البحث عنهم فجمعهم في فهرسة خاصة سماها «الغنية»، فترجم لهم وذكر مروياته عنهم بأسانيده إلى المصنفات الكبار، يقول في مقدمة كتابه «الغنية»: «وأسمي أشياخي الذين أخذت عنهم قراءة وسمعاً ومناولة وإجازة، وممن كتب إليّ ممن لم ألقه»[3].

وقد عدد ابنه محمد أسماء شيوخ والده، ونقل كثيراً عن الغنية، فقال: «انتهى عدد أشياخه الذي ضم إلى فهرسته ممن سمعه أو أجازه، واليسير منهم لقيه وجالسه ولم يسمع منهم إلى مائة شيخ»[4].

---

(1) التعريف بالقاضي عياض ـ ص4.

(2) القاضي عياض مفسراً ـ ص16، 17.

(3) الغنية ـ فهرست شيوخ القاضي عياض ـ تحق: ماهر زهير جرار ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1402هـ/ 1982م ـ ص25.

(4) التعريف بالقاضي عياض ـ ص9.

ولكن الأمر المستغرب أن القاضي عياض لم يشر إلى أبرز شيوخه الذي اقتفى أثره في علم السيرة وهو ابن سبع السبتي، ولو إشارة عابرة، ولقد شهد للقاضي عياض مشايخه بالكفاءة العلمية والفطنة والذكاء، فحين قدم قرطبة لقي الإمام القاضي أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد ت520هـ، ورأى ما عليه عياض من علم وذكاء، فقال: «عجباً لرجل ينشأ في البلاد البحرية على أكل السمك من أين يكون له هذا النبل والذكاء؟»[1].

وكما كان لعياض شيوخ كثيرون كان له تلاميذه الذين أخذوا عنه، وارتووا من معين علمه، ولعل من أشهر تلاميذه: ابنه محمداً وابن غازي، وابن زرقون وابن مضاء اللخمي، وأبا القاسم بن ملجوم، وأبا عبد اللّه التادلي، والقاضي أبا عبد الرحمن القصير[2]. ومن تلاميذه أيضاً ابن بشكوال خلف بن عبد الملك الأنصاري القرطبي ت578هـ الذي قال: «قدم علينا قرطبة عام 531هـ، فأخذنا عنه بعض ما عنده»، وكان القاضي عياض يكتب إليه بما يعثر عليه من الفوائد التاريخية، ومنه أنه كتب إليه يذكر أنه ولد في منتصف شعبان عام 476هـ[3].

وقد خلف القاضي عياض أسرة علمية من أبنائه وأحفاده منهم: ابنه محمد، وابنه عياض بن محمد، وابنه محمد بن عياض بن محمد بن القاضي أبي الفضل، ترجم لهم ابن فرحون، وكانت لهم مكانة علمية مرموقة، إلا أن سمعة أبيهم عياض قد طغت على شهرتهم، ولم يصلوا في الواقع إلى ما وصل إليه أبوهم.

---

(1) أزهار الرياض في أخبار عياض ـ أحمد بن محمد المقري ـ ط الرباط ـ 1978م ـ 5/ 79.

(2) شجرة النور الزكية ـ ص141.

(3) الصلة: 2/ 453.

ولقد كان الاستقرار والهدوء الذي تميزت به حياة القاضي عياض دافعاً له إلى التصنيف في مختلف العلوم خاصة وقد التقى بشيوخه، واطلع على مؤلفاتهم وشروحهم المتعددة لكتاب اللّه وسنة رسوله، فرأى أن يجند نفسه لذلك، فجاءت مصنفاته جمة الفائدة، وعلى رأسها كتاب الشفا، وهو كتاب جليل في سيرة الرسول ﷺ والتنويه بشخصه الكريم، وأخلاقه العالية، وسيرته المثلى.

ولم يقتصر القاضي عياض في السيرة النبوية على هذا الكتاب، بل صنف مؤلفات أخرى منها «بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد» و«شرح حديث صفة رسول اللّه ﷺ» و«اختصار شرف المصطفى لأبي سعد الواعظ» و«السيف المسلول على من سبّ أصحاب الرسول ﷺ» و«رسالة إلى القبر الشريف»[1].

ومن مصنفاته «مشارق الأنوار على صحيح الآثار» في غريب الصحيحين والموطأ[2]، التزم فيه ضبط الألفاظ، والتنبيه على مواضع الأوهام والتصحيفات، وضبط أسماء الرجال ومنها «إكمال المعلم في شرح مسلم» كمّل به معلم شيخه المازري، يقول ابن خلدون وهو يتحدث عن صحيح مسلم: «أكثر ما وقع له في التراجم، وأملى الإمام المازري من فقهاء المالكية عليه شرحاً سماه «المعلم بفوائد مسلم». . .، ثم أكمله القاضي عياض من بعده وتممه وسماه «إكمال المعلم»[3].

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 285.

(2) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ ابن العماد الحنبلي ـ تحق: لجنة إحياء التراث ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ : 4/ 138.

(3) مقدمة ابن خلدون ـ ص351.

ومنها كتاب «التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة» جمع فيه غرائب من ضبط الألفاظ، وتحرير المسائل، وكتاب «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك»، وكتاب «العلوم بحدود وقواعد الإسلام»، وكتاب «الإلماع في ضبط الرواية وتقييد السماع»، وكتاب «الغنية» في شيوخه، وكتاب «المعجم في شيوخ ابن سكرة»، وكتاب «نظم البرهان على حجة جزم الأذان»، وكتاب «مسألة الأهل المشروط بينهم التزاور»[1]. وله في التاريخ كتاب «جامع التاريخ» الذي أربى على جميع المصنفات، جمع فيه أخبار ملوك الأندلس والمغرب، واستوعب فيه أخبار سبته وعلمائها[2].

كما أن له كتباً لم يكملها منها: «المقاصد الحسان فيما يلزم الإنسان»، «وكتاب العيون الستة في أخبار سبته»، «وكتاب غنية الكاتب وبغية الطالب»، «وكتاب الأجوبة المخبرة على الأسئلة المتخيرة»، «وكتاب أجوبته عما نزل في أيام قضائه من نوازل الأحكام»[3].

وكان القاضي عياض أصوليا مهتماً بعلم الكلام، ويرجح أنه كان أشعري المذهب، والدليل على ذلك أن المدرسة التي تخرج فيها عياض كانت أشعرية، وأن شيوخه الذين تعلم على يديهم علم الكلام كانوا من المشتغلين بهذا العلم على مذهب الأشعرية ونظار أهل السنة، ومنهم القاضي أبو القاسم بن محمد المعافري السبتي، وأبو محمد عبد الغالب السالمي، وأبو الحجاج يوسف الكلبي الضرير، الذي قرأ عليه القاضي عياض أرجوزته الصغرى في الاعتقادات، وحدثه بالكبرى[4].

---

(1) الديباج المذهب: 2/ 49.

(2) تذكرة الحفاظ: 4/ 1305.

(3) الديباج المذهب: 2/ 49، الإحاطة: 4/ 228.

(4) الغنية ـ ص226.

وهؤلاء الثلاثة هم الطليعة الأولى التي نشرت علم الكلام بالمغرب على مذهب الأشاعرة، كما أن احتجاج عياض المتكرر في الشفا بآراء أبي الحسن الأشعري والباقلاني وابن فورك والجويني يثبت صلته الوثيقة بمذهب الأشعرية، وقراءته لمؤلفاتهم في الاعتقاد، وقد صرح بانتمائه إلى المذهب الأشعري حين ذكر أنه ينقل عن شيخه الأشعري، فقال: «وحكى هذا أيضاً عن شيخنا أبي الحسن»[1] وحين وصف الباقلاني وابن فورك بقوله «من أئمتنا»[2].

ولما كان المذهب المالكي قد وجد في الأشعري السند القوي، فإن كبار فقهاء المالكية قد اعتنقوا مذهب أبي الحسن الأشعري، يقول القاضي عياض في توضيح ذلك: «فأهل السنة من المشرق والمغرب بحججه يحتجون وعلى مناهجه يذهبون»[3].

وعلى الرغم من أشعرية القاضي عياض فإنه اتهم من طرف بعض العلماء المشارقة بالمساهمة في حرق كتب الغزالي، يقول ابن العماد الحنبلي عن عياض: «كان شديد التعصب للسنة والتمسك بها حتى أمر بإحراق كتب الغزالي لأمر توهمه منها»[4].

ويذكر الشعراني وغيره أن عياضاً كان من جملة الذين أفتوا بحرق الإحياء، ويضيف بأن ذلك بلغ إلى علم الغزالي فدعا على عياض، فمات عياض فجأة في الحمام يوم الدعاء عليه[5]. وقد تنكب الشعراني عن طريق

---

(1) الشفا: 1/ 612. (2) م.ن: 1/ 498.

(3) القاضي عياض الأديب ـ ص21.

(4) شذرات الذهب: 4/ 139.

(5) الطبقات الكبرى ـ عبد الوهاب الشعراني ـ طبعة عبد الحميد أحمد حنفي ـ مصر: 1/ 15.

الصواب لأن الغزالي مات عام 505هـ، بينما كانت وفاة القاضي عياض سنة 544هـ.

ومما يبطل هذا الزعم أن أبا عبد اللّه محمد بن عياض ينقل عن والده قوله في كتاب الإحياء: «لو اختصر هذا الكتاب، واقتصر على ما فيه من خالص العلم لكان كتاباً مفيداً»[1].

ولو صحت هذه الدعوة الباطلة لتحدث عنها العلماء المغاربة، الذين كانوا أكثر دراية بحياة عياض وسيرته ممن سواهم، ففرق بين أن ينقد عياض مسائل أو أجزاءً من الإحياء، وبين أن ينتقده كله، كما أن هناك فرقاً بين النقد والحرق، ولا يصدق منصف أن عالماً في النقل والعقل يدفعه التزمت إلى حرق كتاب في أي علم من العلوم ولا سيما العلوم الشرعية، فهذا الزعم من ادعاءات المتعصبين.

منهجه في الشفا:

ولم يحظ أي كتاب من كتب السيرة النبوية بالاهتمام الذي حظي به الشفا، فقد طارت نسخة شرقاً وغرباً، وتولاه العلماء بالشرح والتحليل، وقد وصفه ابن فرحون بقوله: «كتاب الشفا أبدع فيه كل الإبداع، وسلم له أكفاؤه كفايته فيه، ولم ينازعه أحد الانفراد به، ولا أنكروا مزية السبق إليه، وحمله الناس عنه، وطارت نسخه شرقاً وغرباً»[2]. وهو في الحقيقة كتاب فريد، دحض به مزاعم الملاحدة ومطاعنهم على المقام النبوي الشريف.

ويعد كتاب «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» من أشهر كتب السيرة

---

(1) التعريف بالقاضي عياض ـ ص106.

(2) الديباج: 2/ 49.

النبوية، ويرجع سبب تأليفه إلى سؤال تكرر عدة مرات، وإلحاح من قبل تلاميذ القاضي كي يجمع لهم في مصنف واحد الشمائل النبوية والفضائل المصطفية، ويعرف فيه بقدر المصطفى وما يجب له من تعظيم واحترام.

وأهمية كتاب الشفا لا تخفى على أحد، وقد وصفه مؤلفه نفسه بأنه «يلوح في غرة الإيمان لمعة منيرة، وفي تاج التراجم درة خطيرة، تزيح كل لبس، وتوضح كل تخمين وحدس، وتشفي صدور قوم مؤمنين، وتصدع بالحق وتعرض عن الجاهلين»[1].

ويعلق الدكتور التهامي الراجي على هذه المقدمة بقوله: «فالشفا حسب هذا التصريح هو في التراجم، ومعلوم أن المترجم له هو محمد بن عبد الله الرسول العربي الأكرم، وأن الغاية من تصنيف الشفا هو محاولة لإزالة اللبس الذي علق بأذهان الناس، وتوضيح ما بقي غامضاً في عقولهم»[2].

وقد أثنى المقري على كتاب الشفا فقال: «ولا يمتري من سمع كلامه العذب السهل المنور في وصف النبي ﷺ، أو وصف إعجاز القرآن، أن تلك نفحات ربانية ومنحة صمدانية خص الله بها هذا الإمام، وحلاه بدرها النظيم»، ثم يذكر أن القاضي عياضاً أوقف عليه شيخه القاضي أبا بكر بن العربي، فقال له: «بارك الله فيك يا أبا الفضل واستحسنه جداً»[3].

ويستفاد من كلام المقري أن أسلوب الشفا يتميز بالسهولة والعذوبة، وقد

---

(1) الشفا: 1/ 38.

(2) القاضي عياض اللغوي ـ التهامي الراجي الهاشمي ـ دار النشر المغربية ـ 1985م ـ ص85.

(3) أزهار الرياض: 4/ 272.

خلا من التعقيد والوعورة، ولذلك سهل فهمه على المبتدىء، واستفاد منه المنتهي.

وعلى الرغم من ذلك فقد انتصب ثلة من العلماء المشارقة والمغاربة لشرحه وتوضيح عباراته، وحل ما يوجد فيه من ألفاظ خفية يصعب فهمها على القارىء.

وقد أورد الباحث محمد يسف في كتابه «المصنفات المغربية في السيرة النبوية» هذه الشروح وتحدث عنها بشيء من التفصيل، فذكر في الباب الأول ما عليه من شروح للعلماء المغاربة[1]، وهي تربو على العشرين، وعرض أقوال العلماء المشارقة في التنويه بكتاب الشفا ومؤلفه، والشروح التي نالها في المشرق وقد بلغت الخمسين مصنفاً أو يزيد، وذلك في الباب الثاني من هذا الكتاب[2]. ولعل أول شرح يعود إلى القرن السابع الهجري وهو شرح علي بن أحمد الحرالي التجيبي ت637هـ[3].

ومن مظاهر اهتمام المغاربة بكتاب الشفا إضافة إلى النهوض بالتصنيف في شرحه «أن خصص الركن الجنوبي الشرقي من جامع الزيتونة بمجلس الرواية في عهد السلطان الحفصي فارس عبد العزيز بن أبي العباس أحمد ت838هـ لقراءة كتاب الشفا وذلك بعد صلاة العصر»[4] حتى سميت هذه الناحية من المسجد بباب الشفا.

---

(1) أنظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 290 وما بعدها.

(2) م. ن: 2/ 191.

(3) هذا الشرح ذكره إسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين: 1/ 707.

(4) تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ـ محمد إبراهيم الزركشي ـ تحق: محمد ماضور ـ المكتبة العتيقة ـ تونس ـ ص116.

وقد حرص القاضي عياض على ترتيب كتابه، فقسمه إلى أبواب وفصول ليسهل على القاريء الرجوع إليه والإفادة منه، ولكن الدكتور التهامي الراجي يذهب إلى أن «هناك في الكتاب أشياء كثيرة قاطعة على أن القاضي عياض لم يعتن كثيراً بترتيب الكتاب»[1].

وقد اعترف القاضي عياض نفسه بذلك مثل ما ورد في بداية الفصل الرابع عشر من الباب الثالث، حين اعتذر عن هذا الخلط بقوله: «ما أحرى هذا الفصل بفصول الباب الأول، لانخراطه في سلك مضمونها، وامتزاجه بعذب معانيها، لكن لم يشرح اللّه الصدر للهداية إلى استنباطه، ولا أنار الفكر لاستخراج جوهره والتقاطه، إلا عند الخوض في الفصل الذي قبله، فرأينا أن نضيفه إليه ونجمع به شمله»[2].

ويرى الدكتور الراجي أن ترك تنظيم الشفا لا يعود إلى سوء فهم وعدم مقدرة، وإنما يعود إلى التكاسل الذي يفرض نفسه على المؤلف أحياناً، فيقول: «كان عياض يحرص على تنظيم كتابه وتبويبه ما وسعه الجهد وإنه عندما يلاحظ أنه أخطأ فقدم شيئاً أو أخر يتكاسل عن إصلاحه، وركن إلى التنبيه على ذلك الخلط، تاركاً بعد ذلك الأمور كما كانت أولاً»[3].

وما يميز كتاب الشفا هو ذلك الأسلوب الذي يجمع صفتي الجزالة والعذوبة، فهو يحسن اختيار ألفاظه، وينمق أسلوبه، وذلك مرده إلى تعمقه في اللغة وفهمه لمفرداتها وتراكيبها.

ويتميز كتاب الشفا بأن مؤلفه يجمع الحجج العقلية والنقلية، ويسوق

---

(1) القاضي عياض اللغوي ـ ص92.

(2) الشفا: 1/ 458.

(3) القاضي عياض اللغوي ـ ص92.

البراهين والأدلة المنطقية للمسألة التي يعرض لها، يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: «وتمثل قضية «العصمة» أهم قضية في الموضوع، ولذلك فقد شغلت في الشفا حيزاً كبيراً، ولإثبات العصمة كان على عياض أن يرد أدلة كثيرة عن طريق تأويلها أو توهينها، وهكذا فقد اصطبغ أسلوب الكتاب بالطابع الجدلي الحاد عبر صفحات عديدة، وقد أعانت عياضاً معرفته الدقيقة بالقرآن والحديث والعربية على تحقيق ما رمى إليه»[1].

وعلى الرغم من هذه الشهرة التي طبَّقت الآفاق لكتاب الشفا، وما قيل فيه من المديح والتنويه، فإنه لم يسلم من مطعن، ولم يعدم من يتعرض له بالنقد والتجريح. فقد نقل محمد بن جعفر الكتاني في رسالته المستطرفة عن الذهبي قوله ينتقد كتاب الشفا: «إنه محشو بالأحاديث الضعيفة، والتأويلات الواهية، الدالة على قلة تفقده مما لا يحتاج قدر النبوة له»[2].

وعلى الرغم من اعتراف شهاب الدين الخفاجي بأن في الشفا بعض أحاديث ضعيفة، وقليل ممن قيل أنه موضوع تبع فيه ابن سبع في شفائه، فإنه رد على الذهبي بقوله: «ولم ينصف الذهبي في قوله إنه محشو بالأحاديث الضعيفة، والتأويلات الواهية الدالة على قلة تفقده مما لا يحتاج قدر النبوة إليه. . . . وكفى المرء نبلاً أن تعد معايبه، وهو تحامل منه لا ينبغي»[3].

ويحاول الفقيه الحجوي التخفيف من حدة هذا النقد، فيقول: «وأنتقد

---

(1) الفصل القول لأبي الفضل في عصمة الأنبياء من بعد النبوة ومن قبل ـ مجلة الإيمان ـ العدد 72، 73 ـ السنة الثامنة ـ 1978م ـ ص24.

(2) الرسالة المستطرفة ـ ص106.

(3) نسيم الرياض في شرح شفا عياض ـ شهاب الدين الخفاجي ـ دار الطباعة العامرية ـ 1267هـ ـ ص4.

عليه فيه تساهله في أحاديثها كثيراً، وأجيب بأن ذلك من باب المناقب، وقيل: وله فيها ما هو موضوع، ويظهر أنه لم ينقحها مع ما فيها من الإطناب «كما ينقل عن ابن تيمية أن فيه غلواً[1]. وقد نبه على هذه الظاهرة جلال الدين السيوطي في كتابه «مناهل الصفا في تخريج أحاديث الشفا».

ولكن رد الخفاجي وغيره لا يقوي مع النقد، لأن القاضي عياض عالم في الحديث، فالأحرى به أن يتحرى الصحة في منقولاته الحديثية.

وقد حاول القاضي عياض تأكيد صحة منقولاته ودقة مروياته، فقال وهو يتحدث عن أمهات معجزات النبي ﷺ ومشاهير آياته «وأتينا منها بالمحقق والصحيح الإسناد وأكثره مما بلغ القطع أو كاد، وأضفنا إليه بعض ما وقع في مشاهير كتب الأئمة»[2].

ولم يقتصر نقد الشفا على استدلالاته بالأحاديث الضعيفة والموضوعة أحياناً، بل تعداه إلى أكثر من ذلك، فقد نقل عن السلطان محمد بن عبد اللّه العلوي ت1204هـ أنه كان ينتقد بعض المسائل في الشفا، فقد ذكر الأستاذ محمد بن تاويت أن المولى محمد بن عبد اللّه عني بقراءة كتاب الشفا، ولم تعجبه التفاصيل واستقصاء الجزئيات في الربع الأخير منه في قسم «حكم من سب رسول اللّه ﷺ»، فانتقد عياضاً، وبعث بانتقاده إلى علماء مصر يسألهم رأيهم، فأجابه بعض علماء الأزهر مؤيدين رأيه فيه، كما كتب محمد بن عبد اللّه في الرأي نفسه رسالة إلى الشيخ التاودي بن سودة جاء فيها: «وأما

(1) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ـ محمد بن الحسن الحجوي ـ مطبعة إدارة المعارف ـ الرباط ـ 1354هـ: 4/ 58.

(2) الشفا: 1/ 482.

كتاب الشفا لعياض الثلاثة الأَربُع الأولى من أحسن ما يكون مقبولة عند جميع العلماء والربع الأخير وقع فيه للعلماء كلام كثير لما فيه من حكايات الأقوال التي تمجها الأسماع وتنفر منها الطباع، حتى إنه وقع الاتفاق من المحققين على عدم قراءته وحين يقرأون الثلاثة الأَربُع الأولى يختمون الكتاب»[1].

ويرى صاحب كتاب «القاضي عياض الأديب» أن طابع الرواية يغلب على مصنفات عياض، حتى إن شخصيته تكاد تختفي أحياناً أمام كثرة النقول، ويضرب مثالاً لذلك كتاب الشفا، ويخص الفصل الذي تحدث فيه عن إعجاز القرآن والبلاغة النبوية[2].

وعلى الرغم من أن الرواية ركن من أركان العلم، فإنها يجب ألا تسيطر على الكاتب وتطغى على مصنفاته، وعليه أن يوافق بين نقولاته وبنات أفكاره.

ومما يؤخذ على القاضي عياض في الشفا اختصاصه بتوليد بعض المصطلحات المستثقلة غير المستعملة مثل «الجماء الغفير» عوضاً عن كلمة الجمهور، وكقوله «ولا يقوم به ولا ببعضه إلا من مارس الدرس، والعكوف على الكتب، ومثافنة[3] أهلها عمره»[4].

كما يؤخذ عليه إطالة العناوين مثل قوله في الباب الرابع «فيما أظهره الله على يديه من المعجزات وشرفه به من الخصائص والكرامات»[5] وكعنوان الفصل الثامن من الباب نفسه «التحدي والتعجيز في قضايا وإعلامهم أنهم لا

---

(1) ترتيب المدارك ـ مقدمة التحقيق ـ الجزء الأول.

(2) القاضي عياض الأديب ـ ص120.

(3) المثافنة: ملازمة الدرس والمباحثة ـ لسان العرب: 13/ 79.

(4) الشفا: 1/ 704.

(5) الشفا: 1/ 479.

يفعلونها»[1] وعنوان الفصل الثالث والعشرين من الباب نفسه حيث صاغه بقوله «كراماته وبركاته وانقلاب الأعيان له فيما لمسه أو باشره ﷺ»[2].

وعلى الرغم من ذلك كله، فإن كتاب الشفا قصد به مؤلفه إلى استجلاء الملامح العقدية والخلقية والنفسية والاجتماعية لشخصية الرسول الكريم ﷺ، وقد خصص القاضي عياض فصولاً من الباب الرابع للحديث عن المعجزة، وتفصيل القول في إعجاز القرآن فقال في مقدمة هذا الباب «وقد آن أن نأخذ في ذكر النبوة والوحي والرسالة، وبعده في معجزة القرآن وما فيه من برهان ودلالة»[3].

رأيه في المعجزات الحسية:

أظهر اللّه تعالى لرسوله ﷺ من أعلام نبوته بعد ثبوتها بمعجز القرآن ما جعله زيادة تأكيد واستبصار، ليتعاضد الإعجاز بالعيان مع الإعجاز بالبيان، فينقاد المتفكر إلى الإيمان تصديقاً بالحجة البيانية، ويستسلم من هجر التأمل بما يشاهده من خوارق حسية.

وقد أبدى القاضي عياض اهتماماً كبيراً بالمعجزات التي ظهرت على يد نبينا محمد ﷺ مصدقة لدعواه، وخصص لها فصلاً في كتابه الشفا، حيث يقول في مستهله: «اعلم أن تسميتنا ما جاءت به الأنبياء معجزة هو أن الخلق عجزوا عن الإتيان بمثلها»[4].

---

(1) م. ن: 1/ 526.

(2) م. ن: 1/ 636.

(3) م. ن: 1/ 485.

(4) م. ن: 1/ 491.

فهو يطلق المعجزات على دلائل النبوة الحسية منها والعقلية، وقد خالفه ابن تيمية فسماها آية وبينة وبرهاناً، وقال: «الآيات والبراهين الدالة على نبوة نبينا محمد ﷺ كثيرة متنوعة. . . .، ويسميها النظار معجزات وتسمى دلائل النبوة وأعلام النبوة ونحو ذلك، وهذه الألفاظ إذا سميت بها آيات الأنبياء كانت أدل على المقصود من لفظ المعجزات، ولهذا لم يكن لفظ المعجزات موجوداً في الكتاب ولا في السنة، وإنما فيه لفظ الآية والبينة والبرهان»[1].

وقد درج الناس على تسميتها معجزات نظراً لدلالة اللفظ، ولاشتهاره اصطلاحاً بين الناس قديماً وحديثاً.

وذكر القاضي عياض أنه لم يحتج إلى نصب البراهين والأدلة المنطقية للطاعنين في معجزاته ﷺ أو المنكرين لنبوته، لأن الكتاب صنف لأهل ملته الملبين لدعوته، ولذلك فهو لم يلزم نفسه بذكر شروط المعجزة والتحدي وحدّه، وتأكيد فساد قول من أبطل نسخ الشرائع ورده[2].

وقد قسم معجزات النبي ﷺ إلى ضربين، فقال: «ضرب هو من نوع قدرة البشر فعجزوا عنه، فتعجيزهم عنه فعل للّه دل على صدق نبيه كصرفهم عن تمني الموت[3]، وتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن على رأي بعضهم[4]، وضرب هو خارج عن قدرتهم، فلم يقدروا على الإتيان بمثله، كإحياء الموتى وقلب العصا حية وإخراج ناقة من صخر، وكلام شجرة ونبع ماء من الأصابع،

---

(1) كتاب النبوات ـ ابن تيمية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ص48.

(2) الشفا: 1/ 481.

(3) أي منع اللّه اليهود من تمني الموت فقال ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ البقرة: 94.

(4) يقصد بذلك القائلين بالصرفة.

وانشقاق القمر، ما لا يمكن أن يفعله أحد إلا اللّه»[1].

ثم يرى أن المعجزات التي ظهرت على يد نبينا من هذين النوعين معاً، ويعتقد أن القرآن كان من جنس كلام العرب وكان من مقدورهم، ولكنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، وهو بهذا الرأي يخالف شيخه ابن سبع الذي يرى أن اللّه سبحانه تفرد بالقدرة على القرآن، ولا يصح دخوله تحت قدرة الخلق أجمعين بوجه من الوجوه «وليس معنى وصفه بأنه معجز ما يظنه كثير من الناس من أهل الحق وغيرهم من المخالفين أنه ما يعجز عنه الخلق، . . . فإن المراد بهذا الإطلاق أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد»[2].

ورأي عياض أقرب إلى الاتساق مع منع الصرف، إذ إن الناس في مقدورهم استعمال مادة القرآن في الهيئة الإفرادية المفرقة، وهي حاصلة عندهم في الاستعمال، ولكنهم عاجزون عن الهيئة التركيبية التي تميز بها الأسلوب القرآني فكان بذلك معجزاً.

ويذهب القاضي عياض إلى أن معجزات نبينا أظهر من سائر معجزات الرسل الآخرين بوجهين: أحدهما: كثرتها وأنه لم يؤت نبي معجزة إلا وعند نبينا مثلها أو ما هو أبلغ منها، والآخر: وضوح معجزاته، فإن معجزات الرسل كانت بقدر همم أهل زمانهم، وبحسب الفن الذي سما فيه قرنه[3].

ولكن الملاحظ من خلال القرآن والسنة والسيرة النبوية أن معجزات الأنبياء السابقين الحسية أوضح دلالة، وأوسع شهرة وأبلغ أثراً في المتحدين بها

---

(1) الشفا: 1/ 491.

(2) شفاء الصدور ـ ص41.

(3) الشفا: 1/ 736.

من معجزات محمد ﷺ الحسية، لأن ذلك الضرب من المعجزات هو من علائم نبوات المرسلين السابقين، وليس لهم سواها، أما دلالة نبوته ﷺ فقد تم ظهورها في معجزة القرآن العقلية الخالدة.

ويحاول القاضي عياض تقوية سند الروايات وطرق النقل التي أوردها وهو يتحدث عن المعجزات الحسية للنبي محمد ﷺ، فيقول: «إنه قد جرى على يديه ﷺ آيات وخوارق عادات إن لم يبلغ واحد منها معيناً القطع فيبلغها جميعاً، فلا مرية في جريان معانيها على يديه، ولا يختلف مؤمن ولا كافر أنه جرت على يديه عجائب، وإنما خلاف المعاند في كونها من قبل اللّه، وقد قدمنا كونها من قبل اللّه، وأن ذلك بمنزلة قوله صدقت»[1].

ويقوي حجة هذه الروايات بأن منها ما رواه الكافة متصلاً عمن حدث بها من جملة الصحابة وأخبارهم، وأن ذلك كان في موطن اجتماع الكثير منهم، كيوم الخندق، وفي غزوة بواط[2]، وعمرة الحديبية وغزوة تبوك...، ولم يؤثر عن أحد من الصحابة مخالفة للراوي فيما حكاه، ولا إنكار لما ذكر عنهم أنهم رأوه كما رواه، فسكوت الساكت منهم كنطق الناطق، إذ هم المنزهون عن السكوت على باطل والمداهنة في كذب، وليس هناك رغبة ولا رهبة تمنعهم[3].

ثم يوضح أثر الزمن في إزالة الباطل وتثبيت الحق، فيقول: «فإن أمثال الأخبار التي لا أصل لها وبنيت على باطل، لا بد مع مرور الزمن، وتداول الناس وأهل البحث في انكشاف ضعفها....، وأعلام نبينا ﷺ هذه الواردة

---

(1) م.ن: 1/ 494.

(2) اسم جبل يبعد عن المدينة أربعة برد وهي التي ظفر بها النبي ﷺ بعير قريش.

(3) الشفا: 1/ 496.

من طريق الآحاد لا تزداد مع مرور الزمن إلا ظهوراً، ومع تداول الفرق وكثرة طعن العدو إلا قوة وقبولاً»[1].

وهذا الكلام شبيه بما ذهب إليه الجويني حين قال: «إن آحاد المعجزات لا تثبت تواتراً، ولكن مجموعها يفيد العلم قطعاً لاختصاصه بخوارق العادات كما أن آحاد البذل من حاتم لا تثبت تواتراً، ولكن مجموعها يفيد على الضرورة بسخائه»[2].

وقد ظهرت للرسول ﷺ آيات سوى القرآن كانشقاق القمر، وإنطاق العجماء، ونبع الماء من خلال الأصابع، وتسبيح الحصى، وتكثير الطعام القليل وغيرها، وقد فصل القاضي عياض القول فيها، ونقل الروايات المختلفة التي تثبت وقوعها، ودلل على صحتها، فقال: «أما انشقاق القمر فالقرآن نص بوقوعه[3]، وأخبر عن وجوده، ولا يعدل عن ظاهر إلا بدليل، وجاء برفع احتماله صحيح الأخبار من طرق كثيرة»[4].

ونقل أن القمر انشق على عهد رسول الله ﷺ فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه حتى ظهر الجبل بين فرجتي القمر، وذلك حين طلب المشركون من النبي أن يريهم آية[5].

ثم علق على هذا الحديث بعد أن عدّد رواياته من طرق مختلفة: «وأكثر

---

(1) م. ن: 1/ 498.

(2) الإرشاد ـ ص296.

(3) قال الجويني: «وأما انشقاق القمر فقد أنبأت عنه آية من كتاب الله ثبت نقلها تواتراً وهي قوله تعالى: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ القمر: 1 ـ الإرشاد ـ ص296.

(4) الشفا: 1/ 495.

(5) م. ن: 1/ 543، وصحيح البخاري ـ باب علامات النبوة: 2/ 286.

طرق هذه الأحاديث صحيحة، والآية مصرحة»[1].

ثم أورد اعتراضاً مفاده بأنه لو كان هذا لم يخف على أهل الأرض، إذ هو شيء ظاهر لجميعهم، ثم رده بأدلة متنوعة منها: أن ذلك حصل لأنه لم ينقل عن أهل الأرض أنهم رصدوه تلك الليلة فلم يروه انشق، وأن القمر ليس في حد واحد لجميع أهل الأرض فقد يطلع على قوم قبل أن يطلع على الآخرين، أو يحول بين قوم وبينه سحاب أو جبال، ثم إن آية القمر كانت ليلاً، والعادة من الناس بالليل الهدوء والسكون وإيجاف الأبواب وقطع التصرف، ولا يكاد يعرف من أمور السماء شيئاً إلا من رصد ذلك واهتبل[*] به، ولذلك كثيراً ما يكون الكسوف القمري في البلاد وأكثرهم لا يعلم به حتى يخبر[2].

وقد خصص في شفائه مبحثاً للحديث عن معجزة نبع الماء من بين أصابعه ﷺ، وقد ذكر الروايات المتعددة لهذه الآية العجيبة، فنقل عن أنس بن مالك رضي اللّه عنه أنه رأى رسول اللّه بالزوراء عند السوق، وقد حانت صلاة العصر، فالتمس الوضوء فلم يجدوه، فأتي رسول اللّه بوضوء، فوضع رسول اللّه ﷺ في ذلك الإناء يده، وأمر الناس أن يتوضؤوا منه، قال: «فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه، فتوضأ الناس حتى توضؤوا من عند آخرهم، وذكر أنهم كانوا زهاء ثلاثمائة[3].

وروي أن هذه الحادثة تكررت يوم الحديبية، فنقل عن جابر بن عبد اللّه

---

(1) م. ن: 1/ 547.

(*) اهتبل: استعدّ له، وفي حديث أبي ذر في ليلة القدر فاهتبلت غفلته أي اغتنمها ـ لسان العرب 11/ 687.

(2) م. ن: 1/ 548.

(3) م. ن: 1/ 551، وصحيح البخاري ـ باب علامات النبوة: 2/ 274، وصحيح مسلم ـ باب معجزات النبي: 15/ 39.

أن الناس عطشوا يوم الحديبية، ورسول اللّه ﷺ بين يديه ركوة، فتوضأ منها وأقبل الناس نحوه، وقالوا: ليس عندنا ماء إلا ما في ركوتك، فوضع النبي ﷺ يده في الركوة، فجعل الماء يثور بين أصابعه كأمثال العيون، ولما سئل جابر عن عددهم قال: لو كنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة[1].

وبعد أن يدلي القاضي عياض بجميع الآثار الدالة على صدق نبع الماء بين أصابعه، وتكثيره ببركته، يوجه الكلام لمن لم يسمح له إيمانه الضعيف بتصديق الحديث الشريف، فيقول: «ومثل هذا في هذه المواطن الحفلة، والجموع الكثيرة، لا تتطرق التهمة إلى المحدث به، لأنهم كانوا أسرع شيء إلى تكذيبه لما جبلت عليه النفوس من ذلك، ولأنهم كانوا ممن لا يسكت على باطل، فهؤلاء قد رأوا ذلك وأشاعوه، ونسبوا حضور الجماء الغفير له، ولم ينكر أحد من الناس عليهم ما حدثوا به عنهم أنهم فعلوه وشاهدوه، فصار كتصديق جميعهم له»[2].

وينتقل عياض إلى الحديث عن معجزة شبيهة بسابقتها، وهي تفجير الماء ببركته وابتعاثه بمسه ودعوته، فينقل ما رواه مالك في الموطأ عن معاذ بن جبل في قصة غزوة تبوك، وأنهم وردوا العين وهي تبض بشيء من ماء مثل الشراك، فغرفوا من العين بأيديهم حتى اجتمع في شيء، ثم غسل رسول اللّه ﷺ فيه وجهه ويديه وأعاده فيها، فجرت بماء كثير، فاستقى الناس، وفي رواية فانخرق من الماء ماله حس كحس الصواعق، ثم قال: «يوشك يا معاذ إن طالت بك حياة أن ترى ما ها هنا قد ملىء جناناً»[3].

---

(1) الشفا: 1/ 552 وانظر صحيح البخاري بحاشية السندي ـ باب علامات النبوة: 2/ 275.

(2) م. ن: 1/ 554.

(3) م. ن: 1/ 555، وانظر صحيح مسلم بشرح النووي ـ باب معجزات النبي: 15/ 41.

ومن معجزاته الحسية ﷺ تكثير الطعام ببركته ودعائه، وهي كثيرة، وقد أورد عياض بعضاً منها بطرق مختلفة منها: حديث جابر في إطعامه يوم الخندق ألف رجل من صاع شعير وعَنَاق، وقال جابر: «فأقسم باللّه لأكلوا حتى تركوه وانحرفوا، وإن برمتنا[1] لتغط، كما هي، وإن عجيننا ليخبز، وكان رسول اللّه ﷺ بصق في العجين والبرمة وبارك»[2].

ومنها ما رواه أبو هريرة أن مخمصة أصابت الناس مع النبي ﷺ في بعض مغازيه، فدعا ببقية الأزواد، فجاء الرجل بالحثية من الطعام وفوق ذلك، وأعلاهم الذي أتى بالصاع من التمر، فجمعه على نطع، ثم دعا الناس بأوعيتهم فما بقي في الجيش وعاء إلا ملؤوه، وبقي منه قدر ما جعل أو أكثر، ولو ورده أهل الأرض لكفاهم[3].

ثم يؤكد القاضي عياض صحة هذه المنقولات بقوله: «وقد اجتمع على معنى حديث هذا الفصل بضعة عشر من الصحابة رواه عنهم أضعافهم من التابعين، ثم من لا ينعد بعدهم، وأكثرها في قصص مشهورة ومجامع مشهورة، ولا يمكن التحدث عنها إلا بالحق، ولا يسكت الحاضر لها على ما أنكر منها»[4].

ومن معجزاته ﷺ المشاهدة بالعيان تسبيح الطعام[5] والحصى في يده،

---

(1) البرمة: القدر ـ لسان العرب: 12/ 45.

(2) الشفا: 1/ 562، سنن الدارمي للإمام أبي محمد عبد اللّه بن بهرام ـ دار الفكر ـ القاهرة ـ 1398هـ/ 1978م ـ المقدمة: 1/ 21.

(3) الشفا: 1/ 565، وأخرجه أبو نعيم في الدلائل ـ ص358.

(4) الشفا: 1/ 572.

(5) ورد في صحيح البخاري باب علامات النبوة عن عبد اللّه بن مسعود قال: «ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل»: 2/ 276.

وتكلم الجمادات، وقد أورد القاضي عياض أحاديث كثيرة وروايات متعددة في ذلك، وكذلك كلام الشجرة وانقيادها وشهادة الذئب وتكلم الشاة المسمومة، ويعضد هذه الأخبار حديث أنين الجذع، ومفاده أن المسجد كان مسقوفاً على جذوع نخل، فكان النبي ﷺ إذا خطب يقوم إلى جذع منها، فلما صنع له المنبر سمع الحاضرون بالمسجد لذلك الجذع صوتاً كصوت العشار حتى جاء النبي ﷺ فوضع يده عليه فسكت[1].

وبعد أن فرغ عياض من تفصيل القول في معجزات النبي الحسية ودلالتها على صدق النبوة ختم هذا الباب بقوله: «قد أتينا في هذا الباب على نكت من معجزاته واضحة، وجمل من علامات نبوته مقنعة في واحد منها الكفاية والغنية. . .، واقتصرنا من الأحاديث الطوال على عين الغرض وفص المقصد، ومن كثير الأحاديث وغريبها على ما صح واشتهر إلا يسيراً من غريبه مما ذكره مشاهير الأئمة، وحذفنا الأسانيد في جمهورها طلباً للاختصار»[2].

ويجب النظر إلى المعجزات الحسية على أنها قسيمة المعجزات البيانية العقلية وليست مخالفة لها في الدلالة على صدق الرسالة والرسول، لأن مقصد الضربين من المعجزات هو تقرير البرهان بالبصر في الآيات الحسية وبالبصيرة في الآيات الكتابية.

رأيه في وجوه الإعجاز:

لقد اعتنى القاضي عياض بالإعجاز القرآني، وخصه بفصل من كتابه الشفا

(1) حديث أنين الجذع رواه جابر بن عبد اللّٰه ـ انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ـ باب علامات النبوة: 2/ 277.

(2) الشفا: 1/ 734.

فصل فيه وجوه الإعجاز، وأثبت عجز العرب عن المعارضة حيث قال: «فإن واحداً منها وهو القرآن لا يحصى عدد معجزاته بألف ولا ألفين ولا أكثر»[1].

ولكنه رأى أن هذه الوجوه على كثرتها لا يمكن تحصيلها من جهة أنواعها إلا في أربعة وجوه: أولها يتمثل في «حسن تأليفه والتئام كلامه، وفصاحته ووجوه إيجازه، وبلاغته الخارقة عادة العرب»[2]. فهو يعني بحسن تأليفه أن نظم كلماته مؤتلفة متوافقة متناسبة بحسب الدلالة وبحسب مقتضى مقاماتها.

ويرى الخفاجي وهو يشرح الشفا أن عياضاً في هذا الوجه البياني قدم الفصاحة على البلاغة لتوقفها عليها بمعناها المشهور في كتب المعاني[3].

ثم يفسر عياض هذا الوجه بقوله متحدثاً عن آيات القرآن الكريم: «حققت ما بينته من إيجاز ألفاظها، وكثرة معانيها، وديباجة عبارتها، وحسن تأليف حروفها، وتلاؤم كلمها، وأن تحت كل لفظة منها جملاً كثيرة وفصولاً جمة، وعلوماً زواخر ملئت الدواوين من بعض ما استفيد منها»[4]، فهو يقصد بهذا الوجه من الإعجاز الفصاحة مع الإيجاز، ويضرب الأمثلة لذلك طالباً التأمل في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179]، وقوله: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: 34]، وقوله: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾ [هود: 44][5].

---

(1) م. ن: 1/ 493.

(2) م. ن: 1/ 500.

(3) نسيم الرياض: 2/ 511 ـ ويذهب الخطيب القزويني إلى أن الفصاحة يوصف بها المفرد والكلام والمتكلم، والبلاغة يوصف بها الأخيران فقط ـ التلخيص ـ ص24.

(4) الشفا: 1/ 509.

(5) م. ن: 1/ 509.

كما يصف مظاهر الجمال والإحكام في الصياغة القرآنية بقوله: «أحكمت آياته وفصلت كلماته، وبهرت بلاغته العقول، وظهرت فصاحته على كل مقول، وتظافر إيجازه وإعجازه، وتظاهرت حقيقته ومجازه، وتبارت في الحسن مطالعه ومقاطعه، وحوت كل البيان جوامعه وبدائعه، واعتدل مع إيجازه حسن نظمه، وانطبق على كثرة فوائده مختار لفظه»[1].

ويفسر الخفاجي معنى قوله «أحكمت آياته» أي نظمت نظماً محكماً لا يعتريه فساد ولا خلل، ومنعها اللّه تعالى وحفظها من التبديل والتحريف الذي وقع في غيره من الكتب»[2]، كما يفسر قول عياض «تظافر إيجازه وإعجازه» بقول: «فالمعنى أن الإيجاز أخذ عن الإعجاز ما يليق به، والإعجاز استوفى من الإيجاز ما يحق له»[3].

ويشير القاضي عياض إلى مسألة مسبوق إليها، وهي أن القرآن الكريم جاء مرتبط الألفاظ على الرغم من سرده للقصص الطوال «ثم هو في سرد القصص الطوال، وأخبار القرون السوالف التي يضعف في عادة الفصحاء عندهم الكلام ويذهب ماء البيان، آية لمتأمله من ربط الكلام بعضه ببعض، والتئام سرده وتناصف وجوهه، كقصة يوسف على طولها»[4].

وهذا يشبه إلى حد كبير كلام ابن سبع الذي يقول: «وهي تلك التكريرات التي في القرآن، في أخبار الأنبياء، وذكر القرون الماضية، وما جرت عليه أحوالهم مع الرسل. . . فإنا نجد ذلك مردداً مكرراً حتى لا تكاد تخلو من ذلك

(1) م. ن: 1/ 509.
(2) نسيم الرياض: 2/ 518.
(3) م. ن: 2/ 519.
(4) الشفا: 1/ 510.

سورة، وذلك مجنب من كلام المخلوقين وليس يشبهه، ثم تجد نظم القرآن بخلاف ذلك، فلا ينكره سمع ولا ينبو عنه قلب[1].

ثم يتحدث عياض عن الوجه الثاني من وجوه إعجاز القرآن وهو «صورة نظمه العجيب، والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب ومناهج نظمها ونثرها الذي جاء عليه، ووقفت مقاطع آيه وانتهت فواصل كلماته إليه، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له، ولا استطاع أحد مماثلة شيء منه»[2].

وهذا الوجه الذي يقول به القاضي عياض هو ما عليه أكثر الذين نظروا في إعجاز القرآن، وحاولوا الكشف عن وجوهه، وهو هذا الأسلوب الذي انفرد به القرآن، وجاء فيه على صورة من النظم لم تقع للعرب. وينبه الخفاجي إلى أن هذا الوجه يشير إلى أن الإعجاز في نظر عياض ليس مداره الألفاظ، ولذا عبر بالنظم دون اللفظ[3].

فهو في رأيه يسير على نهج عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم التي تعني «توخي المعاني على حسب الأغراض التي صيغ لها الكلام، لا تواليها في النطق وضم بعضها لبعض كيف ما اتفق»[4].

ومن أقوال عياض يمكن أن نستخلص أنه يرجع خصائص الأسلوب القرآني إلى الفصاحة والإيجاز وحسن النظم، فهو لا يهتم بالألفاظ في ذاتها، وإنما يربط بينها وبين المعاني، وهو بذلك يتفق مع الجرجاني في هذه النظرية،

---

(1) خ شفاء الصدور ـ ص45.
(2) الشفا: 1/ 511.
(3) نسيم الرياض: 2/ 536.
(4) دلائل الإعجاز ـ ص42.

كما نجده في مواقفه النقدية لا يركن في بعض منها إلى القواعد النحوية والصرفية، بل يعتمد على البلاغة والتذوق الأدبي، فهو يقول: «إني لم أر ذلك من جهة مذهب النحاة وتقويم الألفاظ، ولكن من جهة المعنى وتصحيح الأغراض، وترتيب الكلام، ونظامه، ورد أعجازه لصدوره وتفصيل أقسامه»[1].

ويفرق القاضي عياض بين هذا الوجه وسابقه فيقول: «والإعجاز بكل واحد من النوعين الإيجاز والبلاغة بذاتها والأسلوب الغريب بذاته، كل واحد منهما نوع إعجاز على التحقيق، لم تقدر العرب على الإتيان بواحد منهما، إذ كل واحد خارج عن قدرتها مباين لفصاحتها»[2].

ويخالفه الدكتور الوراكلي في هذه النقطة فيعتقد أن الوجهين الأولين من هذه الوجوه الأربعة لإعجاز القرآن في نظر عياض يمكن ردها إلى وجه واحد، هو الوجه المتبدي في إعجاز الصورة البيانية للقرآن، أو ما اصطلح على تسميته بنظم القرآن[3].

وهذا الرأي من الوجاهة بمكان، وعليه أكثر البلاغيين والمفسرين المهتمين بظاهرة إعجاز القرآن.

ثم يلقي الدكتور الوراكلي باللائمة على عياض لأنه ـ في نظره ـ لم يضف جديداً إلى البحث في هذا الوجه من الإعجاز يمكن أن يتميز به دون غيره من الدارسين له، فيقول: «ولكننا لا نشك في أنه كان بوسعه وهو المتفنن في علوم البلاغة، والمتمرس بالأساليب العربية، فضلاً عما وهب من استرسال في

(1) بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد ـ مطبعة فضالة ـ المغرب ـ 1395هـ/ 1975 ـ ص51.
(2) الشفا: 1/ 514.
(3) القاضي عياض مفسراً ـ ص88.

الطبيعة، ويقظة في الوجدان أن يجري قلمه في أبحاث تطبيقية حول النظم القرآني، ما كان ليقتصر فيها بحال عن شأو المبرزين فيها، وخاصة عصريّه الزمخشري»[1].

ويتحدث القاضي عياض في الفصل السادس من هذا الباب عن الوجه الثالث من الإعجاز في نظره، وهو ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات، ما لم يكن ولم يقع فوجد كما ورد على الوجه الذي أخبر[2].

وينقل الماوردي اعتراضاً في هذا الوجه، ثم يفنده «فإن قيل: فقد يكون ذلك حدساً بشواهد الأفعال، وفراسة بفضل الألمعية وقوة الفطنة! والجواب أن الحدس والفراسة وإن أصاب بها مرة فقد يخطئ بها أخرى، وهذا إصابة في الجميع فخرجت عن الحدس والفراسة إلى علم من لا يخفى عليه الغيوب»[3].

وقد ساق القاضي عياض الأدلة على هذا الوجه، ثم عقب عليها بقوله: «فكان جميع هذا كما قال، فغلبت الروم فارس في بضع سنين، ودخل الناس في الإسلام أفواجاً، فما مات ﷺ وفي بلاد العرب كلها موضع لم يدخله الإسلام، واستخلف اللّه المؤمنين في الأرض ومكن دينهم»[4].

ثم أشار إلى مسألة غيبية تتعلق بالقرآن نفسه، وهو تعهد اللّه بحفظه وتحقق ذلك على مر العصور، وقوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9] فكان ذلك لا يكاد يعي من سعى في تغييره وتبديل محكمه من

---

(1) م. ن ـ ص89.
(2) الشفا: 1/ 518.
(3) أعلام النبوة ـ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1406هـ/ 1986م ـ 60.
(4) الشفا: 1/ 519.

الملحدة والمعطلة لا سيما القرامطة[1]. . . فما قدروا على إطفاء شيء من نوره، ولا تغيير كلمة من كلامه، ولا تشكيك المسلمين في حرف من حروفه[2].

ويزعم عبد الكريم الخطيب أن الإخبار بالمغيبات التي يقول بها القاضي عياض وغيره ليست وجهاً من وجوه الإعجاز يمكن أن يقطع الخصم عن المعارضة، ويمسك به عن العناد واللجاج، إذ كثير من الكهان كانوا يرجمون بالغيب فيصيبون ويخطئون، ولو كان القرآن حين تحدى العرب قد أشار إلى هذا الوجه من التحدي لما أقروا بالعجز عنه، ولما شهدت عليهم الحياة به، بل لكان لهم على هذا الوجه سبيل إلى المجادلة والمحاجة والمعارضة، ولاستدعوا إليه كهنتهم وأصحاب الرؤى عندهم، ولكان لهم قول إلى جانب هذا القول الذي جاء به القرآن»[3].

ولكن الخطيب يبطل دعواه بنفسه حين يعترف ببعد ما بين القولين في مقام الصدق واليقين، فيقول: «فالكهانة والسحر والرؤى قد تصدق مرة أو مرتين ولكنها لا تتكرر عدة مرات في أماكن وأزمان مختلفة»[4].

ويرد الجويني على هذه الدعوة القديمة بقوله: «والإخبار عن المغيب قد يوافق كرة أو كرتين، فإذا توالت الأخبار كانت خارقة للعادات»[5].

ويخصص القاضي عياض في الشفا فصلاً للحديث عن الوجه الرابع عنده

---

(1) فرقة من فرق الإسماعيلية المتطرفة ـ الفرق بين الفرق ـ 276.

(2) الشفا: 1/ 520.

(3) أعجاز القرآن ـ ص315.

(4) م. ن ـ ص316.

(5) الإرشاد ـ ص295.

من وجوه الإعجاز وهو «ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة، مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب، والذي قطع عمره في تعلم ذلك، فيورده النبي ﷺ على وجهه، ويأتي به على نصه، فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه، وأن مثله لم ينله بتعليم[1]. ويشير إلى أن ذلك وقع من أميٍّ لا يقرأ ولا يكتب، ولا اشتغل بمدارسة ولا مثافنة، ولم يغب ولا جهل حاله أحد منهم[2]. وقد أخذ هذه الفكرة عن القاضي الباقلاني الذي ذهب إلى أنه ﷺ لم يكن ملابساً لأهل الآثار وحملة الأخبار، ولا متردداً إلى التعلم منهم، ولا كان ممن يقرأ فيجوز أن يقع إليه كتاب فيأخذ عنه[3]. وقد استدل عياض على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: 48]. فما وجد الكفرة حيلة في دفع عجزهم عنه إلا قولهم ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الفرقان: 5] وقولهم ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: 103].

ويفسر القاضي عياض الآية الأخيرة بأن الذي نسبوا إليه تعليمه إما سلمان أو العبد الرومي، ثم يفند هذه المزاعم بأن سلمان إنما عرفه النبي ﷺ بعد الهجرة ونزول الكثير من القرآن، ثم يقول: «وكلاهما أعجمي اللسان، وهم الفصحاء اللد والخطباء اللسن قد عجزوا عن معارضة ما أتى به. . . فكيف بأعجمي ألكن»[4].

ثم يضيف أدلة أخرى على بطلان هذه الرواية، وهي أن هؤلاء الغلمان

---

(1) الشفا: 1/ 522.

(2) م. ن 1/ 522.

(3) إعجاز القرآن ـ ص85.

(4) الشفا: 1/ 705.

كانوا يعيشون بين ظهرانيهم، فهل حكي عن واحد منهم شيء من مثل ما كان يجيء به محمد ﷺ، وما منع العدو على كثرة عدده، ودؤوب طلبه، وقوة حسده أن يجلس إلى هذا فيأخذ عنه أيضاً ما يعارض به، ويتعلم منه ما يحتج به[1]. وقد فند اللّه مزاعمهم ورد عليهم هذه الفرية بقوله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103].

مما سبق يتبين أن القاضي عياض لا يقتصر في وجوه الإعجاز على الوجه البياني، بل يضيف إليه وجوهاً أخرى غيبية، فيوصل عددها إلى أربعة وجوه، ويعبر عنها بقوله: «هذه الوجوه الأربعة من إعجازه بينة لا نزاع فيها ولا مرية»[2].

قال ابن القيم: «اختار القاضي عياض وجماعة أن الإعجاز الظاهر المتحقق إنما هو في الأربعة، وأشار إلى الوجوه السالف ذكرها»[3].

ويعدد القاضي عياض وجوهاً أخرى للإعجاز يرى أنها ليست أصلاً في هذا الباب، فيضيف إلى الوجوه الأربعة وجهين يستضعفهما:

أولهما: الروعة التي تلحق قلوب سامعيه، والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته[4]. وهو يعني أثره في النفوس، لأن منزله اللطيف الخبير يصور مشاعر المخلوقين المتلقين للذكر عند استقبالهم الآيات القرآنية خوفاً وطمعاً، وفزعاً واستبشاراً واضطراباً واطمئناناً.

---

(1) م. ن: 1/ 706.
(2) م. ن: 1/ 526.
(3) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن ـ ص 386
(4) الشفا: 1/ 529.

ويلاحظ أن القاضي عياضاً يعتقد أن هذه الروعة تلحق من يفهمه ومن لا يفهمه، وتعتري المؤمن المهتدي ومن تنكب عن طريق الإيمان، وأن تأثر السامع به لسر فيه رباني، يقول: «وهي على المكذبين به أعظم، حتى كانوا يستثقلون سماعه، ويزيدهم نفوراً، ويودون انقطاعه لكراهتهم له. . . وأما المؤمنين فلا تزال روعته به وهيبته إياه مع تلاوته توليه انجذاباً، وتكسبه هشاشة لميل قلبه إليه وتصديقه به، قال تعالى: ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: 23]»[1].

ثم ساق الأمثلة المتعددة على ذلك، منها أن ابن المقفع رام معارضة القرآن فاعترته روعة وهيبة كف بها عن ذلك عندما سمع صبياً يقرأ ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ﴾ [هود: 44]، وقال أشهد أن هذا لا يعارض، وما هو من كلام البشر[2].

ولا يرتضي عبد الكريم الخطيب ترتيب وجوه الإعجاز عند عياض، ويرى أن هذا الوجه يستحق أن يكون في صدارة وجوه الإعجاز، بل هو الإعجاز وحده، فيقول: «وهذا الوجه هو في رأينا عمدة وجوه الإعجاز في القرآن، إن لم يكن وحده وجه إعجاز القرآن، فالروعة التي تلحق قلوب سامعيه عند سماعه، والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته هي مناط إعجازه، وهي المعجزة القائمة فيه أبد الدهر» ثم يلقي باللائمة على القاضي عياض، لأنه لم يجعل هذا الوجه أصلاً من أصول الإعجاز، فيقول: «وقد رأيت أن القاضي عياضاً قد جعل هذا الوجه حاشية في وجوه الإعجاز، وهو الوجه الذي من حقه أن يكون وجه الإعجاز وحده»[3].

---

(1) م.ن: 1/ 530

(2) م.ن: 1/ 532.

(3) إعجاز القرآن ـ 318.

وقد استقى الخطيب هذا الرأي من الخطَّابي الذي يرى أن في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ منهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس»[1].

والوجه الآخر لإعجازه كونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا، مع تكفل اللّه تعالى بحفظه، ويفسر عياض هذه العبارة بقوله: «وسائر معجزات الأنبياء انقضت بانقضاء أوقاتها، فلم يبق إلا خبرها، والقرآن العزيز لأول نزوله إلى وقتنا حجته قاهرة ومعارضته ممتنعة»[2].

ويورد شهاب الدين الخفاجي اعتراضاً على هذا الوجه من وجوه الإعجاز، فيقول: «وهنا من قال هذا لا يعد وجهاً من وجوه الإعجاز، لأنه لا تعلق له بالنظم المعجز». ثم يفند هذا الاعتراض بقوله: «والحق أن بقاءه كما ذكر من لوازم إعجازه بعدم مشابهته لكلام البشر حتى يؤتى بأمثاله، أو يدخل فيه ما ليس فيه من جملة ما أخبر اللّه به عنه فهو من عينه، وهذا أنسب مع تكفل اللّه بحفظه»[3].

ثم عرض عياض أوجهاً أخرى للإعجاز لم يقبلها إلا أنه ذكر أن جماعة من الأئمة ومقلديهم اعتدوا بها، ومنها: أن قارئه لا يمله، وسامعه لا يمجه، وأن الإكباب على تلاوته يزيده حلاوة، وغيره من الكلام ولو بلغ في الحسن والبلاغة مبلغه يمل منه مع الترديد[4].

وهو يعني بذلك أن النفوس جبلت على معاداة المعاد، أما القرآن فلا

(1) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص70.
(2) الشفا: 1/ 533.
(3) نسيم الرياض: 2/ 575.
(4) الشفا: 1/ 535.

يكره تكراره، ولا يمل من إعادته، ولهذا وصفه الرسول الكريم بأنه: «لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه»[1].

ومنها أن القرآن جامع لعلوم ومعارف لم تعهد العرب عامة ولا محمد ﷺ قبل نبوته خاصة بمعرفتها ولا القيام بها، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم[2]. وهو يقصد من ذلك ما فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الاستدلال والرد على المعاندين بأدلة بينة سهلة الألفاظ واضحة المقاصد.

ومن وجوه إعجازه جمعه بين الدليل والمدلول[3]، ذلك أنه احتج بنظم القرآن، وحسن رصفه وإيجازه وبلاغته، فخلل هذه البلاغة بأمره ونهيه ووعده ووعيده، فالتالي له يفهم موضع الحجة والتكليف معاً من كلام واحد[4].

ومنها تيسيره تعالى حفظه لمتعلميه، وتقريبه على متحفظيه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ﴾ [القمر: 17]، وكل أمة من الأمم لا يحفظ كتابها الواحد منهم، فكيف الجماء على مرور السنين عليهم، والقرآن ميسر حفظه للغلمان في أقرب مدة[5]. وقد سبقه الكثير من العلماء إلى هذا الوجه، فالماوردي يقول في أعلام النبوة: «من إعجازه تيسيره على جميع الألسنة حتى حفظه الأعجمي الأبكم، ودار به لسان القبطي الألكن، ولا يحفظ غيره من الكتب كحفظه»[6].

---

(1) سنن الترمذي ـ كتاب فضائل القرآن ـ باب ما جاء في فضل القرآن: 5/ 173.

(2) الشفا: 1/ 536.

(3) الدليل هو الدال المرشد إلى ما يمكن التوصل بالنظر فيه إلى مطلوب خبري، والمدلول هو المطلوب بالدليل هنا ـ نسيم الرياض: 2/ 587.

(4) الشفا: 1/ 539.

(5) م. ن: 1/ 540.

(6) أعلام النبوة: ص64.

ثم اختتم القاضي عياض رأيه في وجوه الإعجاز بقوله: «وهذا كله وكثير مما ذكرنا أنه تدخل في إعجاز القرآن وجوه كثيرة ذكرها الأئمة لم نذكرها، إذ أكثرها داخل في باب بلاغته، فلا نحب أن يعد فناً منفرداً في إعجازه إلا في باب تفصيل فنون البلاغة»، «وكثير مما قدمنا ذكره يعد في خواصه وفضائله لا في إعجازه، وحقيقة الإعجاز الوجوه الأربعة التي ذكرنا، فليعتمد عليها وما بعدها من خواص القرآن وعجائبه التي لا تنقضي»[1].

وقد نعى القاضي عياض على من انصرف إلى أن الإعجاز غير موفور في كل وجه منها على انفراد، فقال: «وذهب بعض المقتدى بهم إلى أن الإعجاز في مجموع البلاغة والأسلوب، وأتى على ذلك بقول تمجه الأسماع وتنفر منه القلوب، والصحيح ما قدمنا، والعلم بهذا كله ضرورة قطعاً، ومن تفنن في علوم البلاغة، وارهف خاطره ولسانه أدب هذه الصنعة لم يخف عليه ما قلناه»[2].

ويتبين من مجموع كلام القاضي عياض في كتابه الشفا أنه يقول بإعجاز القرآن من حيث المضمون ومن حيث الأسلوب، فمن حيث المضمون يذكر من وجوه إعجازه إخباره عن الماضي مع أمية محمد، وإخباره عن الغيوب المستقبلة، وتعريفه بالله، وإقامة الحجج على الكفار بما ليس في مقدور البشر الإتيان به، وما فيه من الأحكام وبيان الحلال والحرام ومصالح البشر ومكارم الأخلاق، وما فيه من العلوم الإلهية والمعاني العجيبة التي ليس في طوق البشر مثلها، ومن حيث الأسلوب يذكر نواحي الفصاحة والبلاغة وغرابة الأسلوب والنظم العجيب المخالف لأساليب العرب، وقد أورد خصائص تتعلق

(1) الشفا: 1/ 541.

(2) م.ن: 1/ 5.

بالمضمون والأسلوب معاً مثل عدم ملل القارىء والسامع منه، وتيسيره للحفظ.

موقفه من بعض القضايا:

عرض عياض في شفائه، وهو يتكلم عن الإعجاز ووجوهه، لمناقشة بعض القضايا التي كانت مثار نزاع بين الباحثين في البلاغة القرآنية والمسائل العقدية، وهي ثلاث قضايا: الصرفة، التدرج في التحدي ـ القدر المعجز. وقد أشار عياض إلى الصرفة وهو يذكر المعجزة، فقال: «وهي على ضربين ضرب هو من نوع قدرة البشر فعجزوا عنه، فتعجيزهم عنه فعل للّه دل على صدق نبيه، كصرفهم عن تمني الموت، وتعجيزهم عن الإتيان بمثل القرآن على رأي بعضهم»[1].

فهو يشير إلى الذين يقولون بالصرفة، أي بصرف العرب الفصحاء عن معارضته مع تحديه لهم وتقريعهم بذلك على رؤوس الأشهاد، وهؤلاء يزعمون أن اللّه سلب العرب المعارف المركوزة في طبائعهم من معرفة فنون البلاغة وأساليبها، فعجزوا عن معارضة القرآن.

ويشير عياض في موضع آخر من باب إعجاز القرآن إلى أن أبا الحسن الأشعري وبعض أصحابه من القائلين بالصرفة «وذهب الشيخ أبو الحسن إلى أنه مما يمكن أن يدخل مثله تحت مقدور البشر، ويقدرهم اللّه عليه، ولكنه لم يكن هذا ولا يكون، فمنعهم اللّه هذا وعجّزهم عنه، وقال به جماعة من أصحابه»[2].

---

(1) الشفا: 1/ 491.

(2) م.ن: 1/ 515.

فهو يعد الجويني من القائلين بالصرفة، وينقل عنه كلاماً في هذا المعنى «وأما التحدي للخلائق المئين من السنين بكلام من جنس كلامهم ليأتوا بمثله فلم يأتوا، فلم يبق بعد توفر الدواعي على المعارضة ثم عدمها إلا أن منع اللّه الخلق عنها»[1].

لكن المطلع على آراء الجويني في كتابه «الإرشاد» لا يجد ما يدل على قوله بالصرفة، بل إنه يحصر وجوه الإعجاز في ثلاثة، حيث يقول: «إن القرآن معجز لاجتماع الجزالة مع الأسلوب، والنظم المخالف لأساليب كلام العرب»[2]، ثم يضيف إلى هذا الوجه البلاغي وجهين آخرين، رداً على سؤال أورده: هل في القرآن وجه من الإعجاز غير النظم والبلاغة؟ فيقول: «الإنباء عن قصص الأولين على حسب ما ألقى في كتب اللّه تعالى المنزلة، وما اشتمل عليه القرآن من غيوب تتعلق بالاستقبال»[3].

ويرى القاضي عياض أن القرآن معجز سواء بالنظم أو بالصرفة «وعلى الطريقتين فعجز العرب عنه ثابت، وإقامة الحجة عليهم بما أن يكون في مقدور البشر، وتحديهم بأن يأتوا بمثله قاطع، وهو أبلغ في التعجيز»[4].

وينتقد أحد الباحثين المحدثين عياضاً، لأنه ـ في رأيه ـ تعرض للقول بالصرفة، فلم ينكر هذا القول بل يثبته إثباتاً مبهماً ضعيفاً، ويرى أنه على هذا القول أيضاً معجز[5].

---

(1) م. ن: 1/ 741.

(2) الإرشاد: ص292.

(3) م. ن: ص295.

(4) الشفا: 1/ 515.

(5) فكرة إعجاز القرآن، نعيم الحمصي: ص92.

وليس مقصود القاضي عياض هنا تقرير القول بالصرفة بل هو من باب مجاراة الخصم، فهو يقصد إلى أن الإعجاز حاصل حتى ولو وقعت الصرفة، مع أنه يمنع وقوعها، وليس كما ذهب نعيم الحمصي من أن عياضاً يقول بالصرفة.

وعرض القاضي عياض في إيجاز قضية التدرج في التحدي، التي تنازع العلماء القول فيها سائراً على نهج المبرد متفقاً مع ابن عطية في أن التحدي وقع أولاً بسورة واحدة، ثم بعشر سور مفتريات[1].

ويدلل على ما ذهب إليه «بإن المفترى أسهل، ووضع الباطل والمختلق على الاختيار أقرب، واللفظ إذا تبع المعنى الصحيح كان أصعب، ولهذا قيل فلان يكتب كما يقال، وفلان يكتب كما يريد، وللأول على الثاني فضل، وبينهما شأو بعيد[2]»[3].

وعلى الرغم من تمسك عياض بهذا الرأي في التدرج، فإن جمهور العلماء يرون أنه تدنى بهم من الأكثر إلى الأقل إراحة لعللهم، وقطعاً لأعذارهم، يقول البيهقي في دلائل النبوة: «اعلم أن أحداً لا يستطيع أن يأتي بمثله، ثم أمره أن يتحداهم على الإتيان به إن ادعوا أنهم يقدرون عليه أو ظنوه، فقال: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ﴾ [هود: 13]، ثم نقصهم تسعاً فقال: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]»[4].

---

(1) الشفا: 1/ 504.

(2) م.ن: 1/ 504.

(3) وهذا إشارة كما يحكى عن بديع الزمان أنه رتب له مراتب بين كتبة الديوان، فلم يقدر على كتابة الرسائل، فلما أخبر الصاحب بذلك قال دعوه فإنه يكتب كما يريد لا كما يراد ـ نسيم الرياض: 2/ 523.

(4) دلائل النبوة ـ تحق: عبد الرحمن محمد عثمان ـ دار النصر للطباعة ـ القاهرة ط أولى ـ 1389هـ/ 1969م ـ ص14.

وبينما يخالف عياض جمهور العلماء في مسألة التدرج بالتحدي يوافقهم في القدر المعجز من القرآن، فيقول: «فإن واحداً منها وهو القرآن لا يحصى عدد معجزاته بألف ولا ألفين ولا أكثر، لأن النبي قد تحدى بسورة منه فعجز عنها أهل العلم، وأقصر السور سورة الكوثر، فكل آية منه أو آيات بعددها وقدرها معجزة»[1].

ويعرض عياض آراء العلماء المختلفة في القدر المعجز، فيقول: «وأقل ما يقع الإعجاز فيه عند بعض أئمة المحققين سورة ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: 1] أو آية في قدرها، وذهب بعضهم إلى أن كل آية منه ـ كيف كانت ـ معجزة، وزاد آخرون أن كل جملة منتظمة في السياق والمقصد العام منه معجزة، وإن كانت من كلمة أو كلمتين»[2].

ثم هو يرجح الرأي الأول مدللاً على صحته «والحق ما ذكرناه أولاً لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23]، فهو أقل ما تحداهم به مع ما ينصر هذا من نظر وتحقيق يطول بسطه»[3].

وقد سبقه إلى هذا الرأي كثيرون منهم القاضي الباقلاني، الذي يعبر عن رأي الأشعرية في هذا الموضوع بقوله: «إن أقل ما يعجز عنه من القرآن السورة قصيرة كانت أم طويلة أو ما كان بقدرها»[4].

ولكني أحسب أن أولى الآراء بالقبول في هذه القضية هو رأي ابن عطية وبرهان الدين البقاعي وغيرهما، الذين ذهبوا إلى أن القدر المعجز هو ما عبر

---

(1) الشفا: 1/ 493.

(2) م.ن: 1/ 735.

(3) م.ن: 1/ 735.

(4) إعجاز القرآن: ص287.

عن معنى تام ولو كانت ألفاظه أقل من سورة الكوثر، فالعبرة بتحصيل المعاني ولو بأقل الألفاظ كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179].

عجز العرب عن المعارضة:

كانت قريش تتعاطى الكلام الفصيح والبلاغة والخطب، ففاجأهم القرآن بقوته البيانية، وصرح بدعوتهم إلى معارضته، ولكنهم آثروا الامتناع، ويصف القاضي عياض هذا الموقف بقوله: «فلم يزل يقرعهم أشد التقريع، ويسفه أحلامهم، ويحط أعلامهم، ويشتت نظامهم، ويذم آلهتهم وإياهم، ويستبيح أرضهم وديارهم وأموالهم، وهم في كل هذا ناكصون عن معارضته، محجمون عن مماثلته»[1]. ثم يبين البدائل التي اختاروها، والدروب التي سلكوها حين عجزوا عن الإتيان بمثله «يخادعون أنفسهم بالتشغيب بالتكذيب والاغتراء بالافتراء، وقولهم ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ﴾ [المدثر: 25] ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: 24]. . . ، والمباهتة والرضى بالدنيئة كقولهم ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ﴾ [البقرة: 88]، ﴿وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فصلت: 5]، والادعاء مع العجز بقولهم ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: 31][2]، وقد قامت الأدلة التاريخية القاطعة على أن العرب قد عجزوا عن معارضة القرآن، ولم يقف اه أحد من بلغائهم وفصحائهم، وأنهم عدلوا عن ملاقاة النبي ﷺ في ميدان الفصاحة والبلاغة، فقابلوه في ساحات القتال، وقد أشار القاضي عياض إلى هذا المعنى «فما أتوا في ذلك بمقال، بل صبروا على الجلاء والقتال، وتجرعوا كاسات الصغار والذل. . . وما منهم إلا من جهد جهده، واستنفر ما عنده في إخفاء

---

(1) الشفا: 1/ 505.

(2) م. ن: 1/ 505.

ظهوره وإطفاء نوره، فما جلوا في ذلك خبيئة من بنات شفاههم، ولا أتوا بنطفة من معين مياههم، مع طول الأمد وكثرة العدد وتظاهر الوالد وما ولد»[1].

وهذا شبيه بما ذهب إليه الباقلاني من أنهم كانوا عاجزين عن الإتيان بمثل القرآن، وأنه تحداهم إليه حتى طال التحدي، وجعله دلالة على صدقه ونبوته، وتضمن أحكامه استباحة دمائهم وأموالهم وسبي ذريتهم، فلو كانوا يقدرون على تكذيبه لفعلوا[2].

وذهب القاضي عياض إلى أن القرآن قد سد أمامهم منافذ التحدي، وأقفل في وجوههم دروب المعارضة، وقال لهم تعالى ﴿وَلَن تَفْعَلُواْ﴾ [البقرة: 24] فما فعلوا ولا قدروا، ومن تعاطى ذلك من سفهائهم كمسيلمة كشف عواره لجميعهم[3].

فالقاضي عياض يرى أن التاريخ لا يخلو من أسماء قوم زعموا أنهم عارضوا القرآن، فمنهم من ادعى النبوة، وجعل ما يلقيه من ذلك قرآناً كي لا تكون صنعته بلا أداة، ووصفهم بالسفه وفساد العقل، وضرب مثلاً لذلك مسيلمة الكذاب، الذي كانت عباراته الحمقاء وترهاته المسجوعة المتكلفة دليلاً على سخفه وضعفه. وإذا سلمنا بأن هناك من العرب وغيرهم من عارض القرآن في عهد النبي وبعده، فإن معارضتهم لم يبق لها أثر، فكانت معارضتهم كامتناعهم، ولكن الأمر المحقق هو تأثر من سمع القرآن، وإبداء ما أحس به في قرارة نفسه من إعجاز هذا الكتاب المبين، ويسوق القاضي عياض الشواهد

---

(1) م. ن: 1/ 516.

(2) إعجاز القرآن: ص68.

(3) الشفا: 1/ 506.

التاريخية على ذلك منها: أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ﴾ [الحجر: 94]، فسجد وقال سجدت لفصاحته[1].

ويفسر الخفاجي هذه الحادثة بأن الآية ليست آية سجدة، وإنما سجد الأعرابي لما دهش من بلاغة القرآن وعجيب فصاحته، حتى ذل ومرغ وجهه في التراب[2].

ونقل عياض أن آخر سمع رجلاً يقرأ ﴿فَلَمَّا ٱسۡتَيۡـَٔسُواْ مِنۡهُ خَلَصُواْ نَجِيّٗاۖ﴾ [يوسف: 80]، فقال: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام.

كما نقل عن الأصمعي[3] أنه سمع كلام جارية، فقال لها: «قاتلك الله ما أفصحك» فقالت: أو يعد هذا فصاحة بعد قول الله تعالى: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ﴾ [القصص: 7]، فجمع في آية واحدة بين أمرين ونهيين وخبرين وبشارتين[4].

ويختم القاضي عياض هذا المبحث بقوله: «وعجز العرب عن الإتيان به معلوم ضرورة، وكونه في فصاحته خارقاً للعادة معلوم ضرورة للعالمين بالفصاحة ووجوه البلاغة، وسبيل من ليس من أهل علم ذلك بعجز المنكرين من أهلها عن معارضته، واعتراف المقرين بإعجاز بلاغته[5].

ولقد ثبت بشهادة التاريخ أن كثيراً ممن تَرَوَّىٰ وأنصت للقرآن إنقاد إلى

---

(1) م. ن: 1/ 507.
(2) نسيم الرياض: 2/ 529.
(3) عبد الملك بن قريب بن أصمع إمام البصرة في اللغة والنحو والأدب والنوادر، ولد بالبصرة عام 123هـ وبها توفي سنة 210هـ ـ بغية الوعاة: 2/ 112.
(4) الشفا: 1/ 508.
(5) م. ن: 1/ 509.

الإيمان كعمر بن الخطاب وجبير بن مطعم وغيرهما، وأن القرآن قد أثر في نفوس المكابرين والمعاندين من مشركي قريش وغيرهم وإن نكروا هذه الحقيقة، وأن عجز العرب عن معارضة القرآن كان علماً ودليلاً على صدق رسالة النبي محمد ﷺ وصحة نبوته.

الإعجاز بين عياض وابن سَبع:

لقد كانت مسألة تأثر القاضي عياض بأفكار ابن سبع في دراسة السيرة النبوية محل اهتمام بعض العلماء القدامى والمحدثين، حيث أشار إليها الذهبي، وتحامل على القاضي عياض ناعتاً إياه بالتقليد والاقتباس، فقال واصفاً كتاب الشفا «إنه محشو بالأحاديث الضعيفة والتأويلات الواهية الدالة على قلة نقده، مما لا يحتاج قدر النبوة له، تبع فيه شفاء الصدور لأبي الربيع سليمان بن سبع»[1].

وذكر ذلك أيضاً شهاب الخفاجي في نسيم الرياض حيث نقل عن الذهبي قوله في كتاب الشفا «إنه قلد فيما ذكره ابن سبع»[2].

أما من المحدثين فقد أثار هذه القضية الباحث سعيد أعراب وهو يتحدث عن ابن سبع وأثره في لاحقيه، فقال: «في مقدمتهم القاضي عياض في الشفا، وقد تأثر به شكلاً وموضوعاً»[3].

ثم فسر كلامه السابق، وذهب إلى أن تأثر عياض بابن سبع من حيث الشكل يعني أنه يحاذيه في كثير من تقسيمات الكتاب، وجملة من أبوابه

(1) الرسالة المستطرفة ـ ص106.

(2) نسيم الرياض ـ ص4.

(3) مجلة الدعوة الحق ـ العدد 10 ـ السنة العشرون ـ 1400هـ ـ ص41.

وفصوله، منها أن القاضي عياضاً قد خصص الباب الأخير من الشفا وعقده لبيان وجه الحكم فيمن سب النبي ﷺ، وهو تماماً ما فعله ابن سبع قبله[1].

أما من حيث الموضوع فيرى سعيد أعراب أن عياضاً تبع ابن سبع في تفريعات الباب الرابع من القسم الأول التي تضم (معنى المعجزة ـ إعجاز القرآن ـ وجوه إعجازه ـ دلائل نبوته). ولم يكتف بذلك بل ختم حديثه بقوله «فالقاضي عياض قد استقى كثيراً من كتاب ابن سبع، وليس فقط فيما توهمه عبارة الذهبي»[2].

وقد زكى الباحث محمد يسف في مصنفاته المغربية في السيرة النبوية سعيد أعراب فيما ذهب إليه، وزاد عليه أن لعياض في مواضع من كتاب الشفا تنكيتات على ابن سبع مثل قوله، وهو يتحدث عن أوجه إعجاز القرآن: «وكثير مما ذكرنا أنه ذكر في إعجاز القرآن لوجوه كثيرة ذكرها الأئمة لم نذكرها إذ أكثرها داخل في باب بلاغته، فلا نحب أن يعد فناً منفرداً في إعجازه إلا في باب تفصيل فنون البلاغة، وكذلك كثير مما قدمنا ذكره يعد في خواصه وفضائله لا في إعجازه»[3].

ثم علّق على عبارات القاضي عياض بقوله: «ويعني بذلك ابن سبع الذي جعلها من وجوه إعجاز القرآن وعدها عشرة، وفصل القول فيها تفصيلاً»[4].

ويرى الباحث عبد السلام شقور أن عياضاً يتفق مع ابن سبع في أكثر وجوه الإعجاز، إلا أن ابن سبع توسع في الموضوع أكثر مما فعل عياض، ومن

---

(1) م. ن: ص41.
(2) م. ن: ص42.
(3) انظر الشفا: 1/ 541.
(4) المصنفات المغربية: 1/ 279.

ذلك أنه عمد إلى دراسة الأبواب البلاغية التي يتضمنها القرآن، فذكر الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير. . .[1] [2].

ولكن عياضاً باتباعه منهج الإجمال وترك التفصيل أقرب إلى الموضوعية العلمية من ابن سبع، كما أن هذا الاتهام دليل على استقلال عياض في البحث والتفكير.

إلا أن الذي يثير شكوك الباحثين أن القاضي عياضاً قد تأثر كثيراً بآراء ابن سبع أنه لم يذكره في كتابه الشفا، ولم يشر إليه ولو إشارة عابرة، كما أنه لم يورده ضمن شيوخه في كتابه الغنية.

ويحاول سعيد أعراب[3] أن يلتمس العذر لعياض في ذلك، فيقول: «ولعله اكتفى بهذه العبارة المجملة التي أوردها في المقدمة، وهي قوله: «وأن أجمع لك ما لأسلافنا وائمتنا من مقال»[4].

والحقيقة أن المتأمل في آراء القاضي عياض في ظاهرة إعجاز القرآن بكتاب الشفا يلاحظ أنه يقترب كثيراً من آراء شيخه ابن سبع، ويوافقه في العديد منها، ويتابعه في الكثير من الجزئيات نورد في هذا المبحث أمثلة لها:

من ذلك حديث عياض عن سرد القرآن للقصص الطوال، وأخبار القرون السوالف التي يضعف في عادة الفصحاء عندها الكلام ويذهب ماء البيان، آية لمتأمله من ربط الكلام بعضه ببعض، والتئام سرده وتناصف وجوهه، كقصة

(1) انظر خ شفاء الصدور ـ 59 وما بعدها.
(2) القاضي عياض الأديب ـ ص319.
(3) انظر مجلة دعوة الحق ـ العدد 10 ـ السنة 20 ـ ص41.
(4) الشفا: 1/ 28.

يوسف على طولها، ثم إذا ترددت قصصه اختلفت العبارات عنها على كثرة ترددها، حتى تكاد كل واحدة تنسي في البيان صاحبتها[1].

وقد نقل القاضي عياض هذا المعنى عن ابن سبع، الذي ذهب إلى أن كل واحدة من هذه القصص المكررة تغاير نظيرتها من جهة المعنى والنظم واللفظ، وضرب مثالاً للقصة الكاملة في القرآن بسورة يوسف عليه السلام[2].

ومن أمثلة ذلك وهو يتحدث عن معجزة الإخبار بالغيوب، فيورد القاضي عياض[3]، مسألة تحدي القرآن لليهود بتمني الموت، فيقول: «وأعلمهم أنهم لا يتمنونه أبداً، فلم يتمنه واحد منهم، واستدل على رأيه هذا بقوله ﷺ: **«والذي نفسي بيده لا يقولها رجل منهم إلا غص بريقه»**[4].

وقد سبقه إلى ذلك ابن سبع حين قال: «وكقوله تعالى لليهود ﴿فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: 6]، أخبر عنهم بأنهم لا يتمنونه بما قدمت أيديهم، فعرفوا صدقه فلم يحسن أن يتمنى الموت أحد منهم، بأنه لو تمنى لمات» ثم ساق الحديث السابق[5].

ومن بين الآراء التي تبع فيها القاضي عياض ابن سبع رأيه في القرآن الكريم من حيث انتماؤه للمنظوم أو المنثور، فقد ذكر القاضي عياض أن اللّه

---

(1) م. ن: 1/ 510.

(2) خ شفاء الصدور ـ ص46.

(3) انظر الشفا: 1/ 526.

(4) هذا الحديث رواه البيهقي من طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأحمد في مسنده عن ابن عباس مرفوعاً بسند جيد، ونصه «لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا».

(5) خ شفاء الصدور ـ ص42.

تعالى جعله في حيز المنظوم الذي لم يعهد، ولم يكن في المنثور، لأن المنظوم أسهل على النفوس، وأوعى للقلوب وأسمح في الآذان وأحلى على الأفهام، فالناس إليه أميل[1].

ومن المعلوم أن أبا الربيع بن سبع قد تمسك بهذا الرأي وهو يتحدث عن خواص النظم القرآني، حيث قال: «فإن اللّه سبحانه وتعالى لما صيره منظوماً زاد في تحبيبه إلى القلوب إلى ما جرت به أحكام طبائع الناس من قبلهم إلى منظوم الكلام وصعوبته من حفظ المنثور»[2].

وكذلك تأثر عياض بابن سبع في حديثه عن وجه من وجوه الإعجاز حين قال: «ومنها مشاكلة بعض أجزائه بعضاً، وحسن ائتلاف أنواعها والتئام أقسامها، وحسن التخلص من قصة إلى أخرى، والخروج من باب إلى غيره، وانقسام السورة الواحدة إلى أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد. . . . . »[3].

وقد سبقه ابن سبع إلى ذلك بقوله: «ما يوجد فيه من الأمر العجيب من مشاكلة بعض أجزائه بعضاً، واستقرار النظم على جهة واحدة من الحسن والائتلاف. . . . لأنك تجد في السورة الواحدة، والآي القليل العدد خروجاً من كلام إلى ما لا يجانسه كالخروج من خبر إلى أمر إلى وعد ووعيد. . . . »[4].

وعلى الرغم من هذه الموافقات وغيرها التي لاحظتها أثناء دراستي

(1) الشفا: 1/ 540.
(2) خ شفاء الصدور: 43.
(3) الشفا: 1/ 540.
(4) خ شفاء الصدور ـ ص44.

لجهود هذين العالمين في ظاهرة إعجاز القرآن، فإن ذلك لا يقوم دليلاً على اتهام القاضي عياض بتقليد ابن سبع، وإذا كنا لا ننفي تأثر القاضي عياض بسابقيه وعلى رأسهم ابن سبع، فإننا يجب ألا نغمط جهوده في دراسة السيرة النبوية وخاصة في مجال إعجاز القرآن.

والتأثر بأفكار السابقين مع تحليلها ونقدها لا يعد تقليداً، فإن كثيراً من الآراء المتعلقة بالإعجاز ووجوهه وقضاياه آراء متلاحقة يكمل بعضها بعضاً، وليست مؤصلة من عالم بعينه أو عصر دون عصر.

ومما تقدم في مدارسة منهج عياض وموقفه من الإعجاز القرآني وقضاياه يتبين أنه يجمع بين منهج الأدب والتاريخ في دراسة هذه الظاهرة، وظهر هذا المنهج واضحاً في تعدد وجوه الإعجاز عنده، حيث جمع بين الوجوه البيانية والغيبية، زيادة على وجوه أخرى يرى أنها ليست من أصول الإعجاز، كما أن أهمية كتاب الشفا تتجلى في إثبات النبوة لمحمد ﷺ من خلال الجمع بين المعجزات الحسية ومعجزة القرآن العقلية البيانية الخالدة.

عبد الرحمن السهيلي

حياته وآثاره:

فتح العرب بلاد الأندلس للإسلام، واستوطنوها أكثر من ثمانية قرون، وحملوا إليها فيما حملوا بلاغتهم العربية، ووجد فيها العلماء المناخ المناسب للتألق والإبداع، فاكتسب الأدب العربي فيها طابعاً جديداً، وما إن استقروا بالأندلس حتى أخذوا في المباحثة والمدارسة والتصنيف، وكانت السمة البارزة لاتجاههم العلمي الاهتمام بالعلوم الإسلامية، ذلك أنهم لا يزالون في حماسهم الديني وعلى صلة وطيدة بالكتاب والسنة، كما أن حياتهم بالقرب من النصارى ومخالطتهم إياهم جعلتهم يهتمون بالعلوم الإسلامية محاولة منهم لإقناع القوط بالدخول في الإسلام، لذلك فقد برز في العلوم الإسلامية صفوة صنفوا في مختلف العلوم ومنها علم السيرة.

وكان للعلماء المشارقة قصب السبق في تصنيف كتب السيرة النبوية أمثال محمد بن إسحاق ت151هـ وابن هشام المعافري ت213هـ، ثم اهتم العلماء المغاربة بالتصنيف في هذا العلم، فقد رأينا في الفصول السابقة جهود ابن سبع السبتي والقاضي عياض في هذا المجال، وقد ظهر عالم آخر من الأندلس أبدى

اهتماماً بمصنفات المشارقة في السيرة النبوية، فعكف على شرحها وتفسير غريبها في كتاب سماه «الروض الأنف»[1] ذلك العالم هو عبد الرحمن السهيلي[2].

هو أبو القاسم وأبو زيد[3] عبد الرحمن الخطيب أبي محمد بن عبد اللّه الخطيب أبي عمر بن أبي الحسن أصبغ بن حسين بن سعدون بن رعوان بن فتوح»[4].

وزاد ابن خلكان لقب «الخثعمي»، وقال: «هذه نسبة إلى خثعم بن أنمار وهي قبيلة كبيرة»[5].

وقد اشتهر بلقب «السهيلي»، وهو بضم السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها لام ـ هذه النسبة إلى سهيل، وهي قرية بالقرب من مالقة سميت باسم الكوكب الذي لا يرى في جميع الأندلس إلا من جبل مطل عليها[6].

ولقد ارتبطت شهرة هذا العالم باسم هذه القرية، حتى إن العلماء المهتمين بدراسة البلدان ينسبونها إليه بدلاً من أن ينسب إليها، يقول ياقوت

---

(1) الروض الأنف: هو الذي لم يرعه أحد أي لم يوطأ ـ لسان العرب: 9/ 14.

(2) انظر ترجمته في: الديباج المذهب: 1/ 480، شذرات الذهب: 4/ 271، وفيات الأعيان: 3/ 143، إنباه الرواة: 2/ 163، بغية الوعاة: 2/ 81، تذكرة الحفاظ: 4/ 1348، كشف الظنون: 2/ 1012، إيضاح المكنون: 2/ 451، هدية العارفين: 1/ 520. الأعلام: 3/ 313، وشجرة النور الزكية ـ ص156.

(3) كما عرف السهيلي بكنية أخرى هي أبو الحسن ـ تذكرة الحفاظ للذهبي: 4/ 1348.

(4) الديباج المذهب: 1/ 480.

(5) وفيات الأعيان: 3/ 143.

(6) الديباج المذهب: 1/ 482.

الحموي في معجم البلدان: «ووادي سهيل أيضاً بالأندلس من كورة مالقة، فيه قرى من إحدى هذه القرى عبد الرحمن السهيلي مصنف شرح السيرة المسمى بالروض الأنف»[1].

نشأ السهيلي نشأة علمية في بيت من بيوت العلم، فقد كان جده أبو عمرو المعروف بالسهيلي إماماً من أئمة البلد وفقيهاً من فقهائه، وقيل إنه تولى مهمة القضاء بإحدى المدن الأندلسية، وكذلك كان أبوه من علماء عصره وعليه تتلمذ أبو القاسم فكان أبوه أحد مشايخه.

وأخذ القراءات عن أبي داود الصغير سليمان بن يحيى القرطبي المعافري ت450هـ، وروى عن القاض أبي بكر بن العربي المعافري ت543هـ، وسمع من أبي عبد اللّه بن معمر وشريح بن محمد وأبي عبد اللّه بن مكي وأبي عبد اللّه بن نجاح، وأجاز له أبو عبد اللّه محمد بن سليمان ت525هـ[2].

ولقد برع السهيلي في العربية، فكان إماماً في لسان العرب، ويذكر الذهبي أنه ناظر علي بن الحسين بن الطراوة في كتاب سيبويه، وسمع منه كثيراً من كتب الأدب[3].

وقد وصفه ابن الزبير الغرناطي بأنه «كان عالماً بالعربية واللغة والقراءات، بارعاً في ذلك، جامعاً بين الرواية والدراية، نحوياً متقدماً أديباً عالماً بالتفسير وصناعة الحديث، حافظاً للرجال والأنساب، عارفاً بعلم الكلام والأصول، حافظاً للتاريخ»[4].

---

(1) معجم البلدان ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1397هـ ـ: 3/ 291.

(2) تذكرة الحفاظ للذهبي: 4/ 1348، بغية الملتمس ـ ص68.

(3) تذكرة الحفاظ: 4/ 1348.

(4) بغية الوعاة: 2/ 81.

وعلى طريقة غيره من علماء الأندلس ارتحل إلى المشرق، ويبدو أن ذلك كان في بداية حياته العلمية، حيث ذكر ابن الخطيب أنه كان له رحلة إلى الأراضي المقدسة حيث تلا بالحرمين على خال أبيه الخطيب أبي الحسن بن عباس[1].

وعلى الرغم من أنه فقد بصره وهو في السابعة عشرة من عمره فإنه انقطع للعلم تدريساً وإقراء ورواية وإملاء وتصنيفاً، فتتلمذ عليه عدد كثير من طلاب المعرفة كان لهم فيما بعد شأن كبير في اللغة والأدب، من هؤلاء أبو الخطَّاب بن دحية عمر بن حسن السبتي ت663هـ، سمع عليه كثيراً من أماليه، وفي مقدمتها «الروض الأنف»، وقد وصف شيخه بأنه كان مشهوراً بالصلاح والورع والزهد في الحياة فقال: «كان يتسوغ بالعفاف، ويتبلغ بالكفاف حتى نمى خبره إلى صاحب مراكش، فطلبه وأحسن إليه وأقبل عليه، وأقام بها نحواً من ثلاثة أعوام»[2].

كما روى عنه أبو الحجاج ابن الشيخ، والحافظ أبو محمد بن القرطبي عبد اللّه بن الحسن الأنصاري ت611هـ، وأبو سليمان بن حوط اللّه داود بن سليمان ت621هـ، وأبو محمد بن غلبون وأبو عمرو بن عيشون، وأبو الحسين بن السراج أحمد بن محمد الأنصاري الإشبيلي ت657هـ، وأبو الحسن الشاري، وأبو الخطاب بن خليل وهو آخر من حدث عنه[3]، وغير هؤلاء كثير. كما تذكر بعض المصادر[4] أن السهيلي تولى القضاء بإحدى المدن الأندلسية، فحمدت سيرته.

---

(1) الإحاطة في أخبار غرناطة: 3/ 477.

(2) تذكرة الحفاظ: 4/ 1348.

(3) م. ن: 4/ 1348.

(4) غاية النهاية في طبقات القراء: 1/ 371.

ومع هذه المشاغل فقد خلف ثروة علمية هائلة لعل من أشهرها كتاب «الروض الأنف» في شرح سيرة سيدنا رسول اللّه ﷺ قال عنه القفطي: «تصنيفه في شرح سيرة ابن هشام يدل على فضله ونبله وعظمته وسعة علمه»[1]. وله كتاب التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام[2].

ووضع محمد بن علي البلنسي الغرناطي استدراكاً على هذا الكتاب، كما ذيل عليه تلميذه محمد بن علي الخضر المعروف بابن عساكر بكتابه المسمى بالتكميل والإتمام، وجمع بينهما القاضي بدر الدين بن جماعة في كتاب سماه «التبيان»[3].

ولعل كتاب التعريف والإعلام هو الذي يعنيه إسماعيل باشا البغدادي حينما ذكر أن من مصنفات السهيلي كتاب «الإيضاح والتبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين»[4].

ومن آثاره كتاب «نتائج الفكر»[5]، وهو كتاب نحوي ذكر فيه أن الإعراب مرقاة إلى علوم الكتاب، كما أن له شرحاً في النحو على كتاب الجمل لم يكمله، وله مصنفات في مسألة رؤية اللّه عزَّ وجلَّ ورؤية النبي ﷺ في المنام، كما أن له كتاب «مسألة السر في عور الدجال»[6].

---

(1) إنباه الرواة: 2/ 162.

(2) قام بتحقيقه الباحث عبد اللّه محمد النقراط، وطبع ضمن منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ 1992م.

(3) كشف الظنون: 1/ 604.

(4) انظر هدية العارفين: 1/ 520.

(5) هذا الكتاب حققه محمد إبراهيم البنا في جامعة قاريونس ـ ليبيا ـ 1398هـ.

(6) شذرات الذهب: 4/ 271.

ويستفاد من عرض مصنفات السهيلي أنه يجمع في تآليفه بين العلوم الشرعية والعلوم اللسانية، وأنه يوظف اللغة لدراسة العلوم الإسلامية، وقد ساعدته مقدرته اللغوية على ذلك. وتوفي السهيلي بمراكش عام 581هـ، فقد عاش اثنتين وسبعين سنة، وقال صاحب نفح الطيب «وزرت قبره بها مراراً سنة عشرة وألف»[1].

منهجه في الروض الأنف:

ساعدت الأحوال السياسية السهيلي على الاهتمام بالسيرة النبوية، حيث كانت الدولة الموحدية في عصره منادية بالاعتماد على الحديث دون الفقه في دعوتها، ودولتها فتية ناهضة، وقد دل على ذلك في مقدمة كتابه هذا، فقال: «الحمد للّه الذي ألحقنا بعصابة الموحدين، ووفقنا للاعتصام بعروة هذا الأمر المتين، وخلقنا في إبان الإمامة الموعود ببركتها على لسان الصادق الأمين، إمامة سيدنا الخليفة أمير المؤمنين»[2]، ويقول القفطي في ذلك: «وصنف كتابه هذا ـ يعني الروض الأنف ـ، ووسمه باسم يوسف بن عبد المؤمن بن علي المستولي على أرض المغرب»[3]، فأخرج السهيلي كتابه الروض الأنف، وتمام اسمه «الروض الأنف والمشرع[*] الروى في تفسير ما اشتمل عليه حديث رسول اللّه ﷺ واحتوى»[4].

---

(1) نفح الطيب: 3/ 400.

(2) يعني أبا يعقوب يوسف بن المؤمن بن علي الذي تولى إمارة الموحدين بالمغرب سنة 558هـ.

(3) إنباه الرواة: 2/ 162.

(*) المشرع: مشرعة الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون ـ لسان العرب 8/ 175.

(4) كشف الظنون: 1/ 917، إنباه الرواة: 2/ 192، والمصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 111.

وقد ألف السهيلي الروض الأنف بعد تأليف كتاب التعريف والإعلام الذي أشار إليه في الروض في مواضع متعددة، منها قوله في بيان أشقى الناس: «وقد ذكرت أسماءهم في كتاب التعريف والإعلام»[1].

وكان غرضه من تأليف كتاب الروض توضيح ما ورد في سيرة ابن هشام من ألفاظ غريبة، وإعراب مبهم لبعض الجمل وشرح كلام مشكل، وإيضاح أحكام فقهية، أو تتميم أخبار ناقصة، فقال في مقدمته، كاشفاً عن غرضه من التصنيف «إيضاح ما وقع في سيرة رسول اللّه ﷺ من لفظ غريب، أو إعراب غامض، أو كلام مستغلق، أو نسب عويص، أو موضع فقه ينبغي التنبيه عليه، أو خبر ناقص يوجد السبيل إلى تتمته»[2].

وفي معرض بيانه لقيمة كتابه أشار إلى مصادره المكتوبة والمسموعة عن شيوخه، فقال: «تحصل في هذا الكتاب من فوائد العلوم والآداب، وأسماء الرجال والأنساب، ومن الفقه الباطن اللباب، وتعليل النحو وصنعة الإعراب ما هو مستخرج من نيف على مائة وعشرين ديواناً، سوى ما أنتجه صدري ونفحه فكري ونتجه نظري، ولقنته عن مشيختي»[3].

ولما أراد لكتابه هذا الانتشار بين المدرسين والدارسين، سلك سبيلاً سهلاً بعبارته، مع انتحاء أسلوب الاختصار والجزالة، وترك الإملال والإطالة، وقد صرح بذلك في قوله: «قللت الفضول، وشذبت أطراف الفصول، ولم

---

(1) الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام ـ قدم له وعلق عليه وضبطه ـ طه عبد الرؤوف سعد ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ 1398هـ/ 1978م ـ 3/ 28.

(2) م. ن: 1/ 4.

(3) م. ن: 1/ 4.

أتتبع شجون الأحاديث. . . . ، فجاء الكتاب من أصغر الدواوين حجماً ولكنه كنيف[1] مليء علماً»[2].

فاتسم أسلوب السهيلي بالسهولة والوضوح، ولم يلتزم فيه بالسجع المتكلف، ما عدا المقدمة التي جاءت محبوكة الأسجاع، ولكن الكتاب على خلاف ذلك، فقد جاء مسترسلاً في منهج كتابه على طريقة علماء عصره من العناية بتحقيق وتوضيح أقوال العلماء السابقين لهذا العصر، فقد شرح غوامض سيرة ابن هشام الملخصة لما كتبه محمد بن إسحاق.

والناظر في الروض الأنف يتحقق من أن مؤلفه التزم بالمنهج الذي رسمه في مقدمته، من ترك الإطالة، وتوضيح المبهمات من المفردات والتراكيب، غير أنه يؤخذ عليه أنه لم يسند المنقولات إلى مصادرها، ولم يحقق أكثر الأحاديث التي رواها في شرحه، ويعلق على أكثر تلك الأحاديث بمثل قوله: «جاء من طرق مختلفة»[3] وقوله: «ذكر أصحاب الأخبار»[4]. وهذا المسلك المجافي للتحقيق والتوثيق هو المتبع عند علماء السيرة ـ مشارقة كانوا أم مغاربة ـ خلافاً لعلماء الحديث، فلم يكن السهيلي مبتدعاً في ذلك.

وزيادة في توطئة السيرة للباحثين فيها، اختصر السهيلي هذا الكتاب في مختصر سماه «الإشارة إلى سيرة المصطفى وآثار من بعده من الخلفاء»[5].

وكان الروض الأنف ذا أثر علمي في الدراسات المتعلقة بالسيرة النبوية،

---

(1) وعاء زاد الراعي.
(2) الروض الأنف: 1/ 4.
(3) م. ن: 2/ 28.
(4) م. ن: 1/ 161.
(5) المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 1/ 112.

فاختصره من المغاربة محمد بن يوسف السنوسي ت895هـ[1] ومن المشارقة عدد كبير من العلماء أوردهم الباحث محمد يسف في كتابه «المصنفات المغربية في السيرة النبوية»، منهم شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ت748هـ، الذي وضع مختصراً للروض الأنف سماه «بلبل الروض»، وبدر الدين بن جماعة ت733هـ الذي اختصره في نور الروض، كما اختصره يحيى المناوي ت871[2].

وكان الروض الأنف مصدراً مهماً في السيرة النبوية لمصنفين متأخرين عن السهيلي، أمثال: ابن سيد الناس اليعمري ت734هـ في كتابه «عيون الأثر» وابن كثير ت664هـ في سيرته، وشهاب الدين القسطلاني ت923هـ في كتابه «المواهب اللدنية بالمنح المحمدية» وغيرهم[3].

رأيه في المعجزات الحسية:

تعد المعجزة خرقاً لنواميس الكون يمنحها اللّه سبحانه وتعالى لأنبيائه، لتدل على صدقهم فيما أخبروا، وتؤكد للمخاطبين بالدعوة أنهم رسله تؤيدهم السماء، وتنصرهم ببراهين تقف قوانين البشر عاجزة عنها.

وعلى الرغم من أن معجزة نبينا محمد ﷺ هي القرآن، فإنه قد ظهرت على يديه آيات وبراهين حسية كانت سنداً قوياً للمعجزة الكبرى، وحجة دافعة لمن لم يدرك ذلك ببصيرته، فيشاهدها ببصره.

وقد تعرض السهيلي في الروض الأنف لهذه المعجزات، وهو يفسر سيرة

---

(1) نيل الابتهاج ـ ص572.

(2) انظر المصنفات المغربية في السيرة النبوية: 2/ 235. وما بعدها.

(3) م. ن: 2/ 242 وما بعدها.

ابن هشام، فقال: «فقد كان له عليه السلام كرامات ومعجزات في حياته، وقبل مولده وبعد موته»[1].

وقد أشار إلى الكثير من معجزاته الحسية ﷺ منها أن ما بدئ به النبي ﷺ من النبوءة، إذ كان لا يمر بحجر ولا شجر إلا قال السلام عليك يا رسول اللّه، وفي مصنف الترمذي ومسلم أن رسول اللّه ﷺ قال: «**إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم عليّ قبل أن ينزل علي**»[2].

ويفسر السهيلي كلام الجمادات لرسول اللّه ﷺ على أنه حقيقة، وأن اللّه أنطق هذا الحجر إنطاقاً كما خلق الحنين في الجذع، ولكن ليس من شرط الكلام الذي هو صوت وحرف يشترط فيه الحياة والعلم والإرادة، لأنه صوت كسائر الأصوات، والصوت عَرَضٌ في قول الأكثرين، ثم يخلص إلى أنه لو قدّر الكلام صفة قائمة بنفس الحجر والشجر، والصوت عبارة عنه لم يكن بد من اشتراط الحياة والعلم مع الكلام[3].

ثم هو لا يرجح أياً من الرأيين، ويكتفي بالتسليم وتفويض الأمر إلى اللّه، فيقول: «واللّه أعلم أي ذلك كان، أكان كلاماً مقروناً بحياة وعلم فيكون الحجر به مؤمناً، أو كان صوتاً غير مقترن بحياة، وفي كلا الوجهين هو علم من أعلام النبوة»[4].

ويبدو أن السهيلي تبع في رأيه هذا القاضي عياضاً، الذي اكتفى بعرض

---

(1) الروض الأنف: 4/ 271.
(2) صحيح مسلم بشرح النووي ـ كتاب الفضائل: 15/ 36.
(3) الروض الأنف: 1/ 266.
(4) م. ن: 1/ 267

الرأيين دون ترجيح، حيث قال: «هو كلام يخلقه اللّه تعالى في الحجر أو الشجر، وحروف وأصوات يحدثها اللّه فيها، ويسمعها منها دون تغيير أشكالها، ونقلها عن هيئتها، وهو مذهب أبي الحسن والقاضي الباقلاني. . . .، وآخرون ذهبوا إلى إيجاد الحياة بها أولاً ثم الكلام بعده»[1].

ويورد السهيلي تأويلاً آخر لنطق تلك الجمادات وهو الحمل على المجاز، فيقول: «وقد يحتمل تسليم الحجارة أن يكون مضافاً في الحقيقة إلى ملائكة يسكنون تلك الأماكن ويعمرونها، فيكون مجازاً من قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]»[2] ويقر بضعف هذا الرأي، فيقول: «والأول أظهر»[3].

ويؤكد السهيلي صحة حديث الاستسقاء[4] الذي أورده ابن هشام، ويرى أنه مروي من طرق كثيرة وبألفاظ مختلفة، ومفاده أن أهل المدينة أقحطوا فشكوا ذلك إلى الرسول ﷺ، فصعد المنبر فاستسقى، فما لبث أن جاء من المطر ما أتاه أهل الضواحي يشكون منه الغرق[5].

ويوضح السهيلي حسن خلق رسول اللّه وتأدبه مع ربه حين دعاه بقوله: **«اللهم حوالينا»**، ولم يقل اللهم ارفعه عنا، فيقول: «هو من حسن الأدب في الدعاء، لأنها رحمة اللّه ونعمته المطلوبة منه، فكيف يطلب منه رفع نعمته وكشف رحمته، وإنما يسأله سبحانه كشف البلاء، والمزيد من النعماء، ففيه تعليم كيفية الاستسقاء»[6].

---

(1) الشفا: 1/ 611. (2) الروض الأنف: 1/ 267.
(3) م. ن: 1/ 267.
(4) انظر صحيح البخاري بحاشية السندي ـ باب علامات النبوة ـ: 2/ 277.
(5) سيرة ابن هشام: 2/ 16.
(6) الروض الأنف: 2/ 28.

ويتعرض السهيلي لحديث الشاة المسمومة التي أهديت لرسول اللّه ﷺ وبعض أصحابه من زينب بنت الحارث امرأة سلام بن مشكم، وذلك بعد فتح خيبر، وينقل اختلاف علماء السيرة في مصير تلك المرأة، حيث ذهب ابن إسحاق إلى أنه ﷺ صفح عنها، وروى أبو داود أنه قتلها.

ويحاول السهيلي التوفيق بين الروايتين، بأنه عليه السلام صفح عنها أول الأمر، لأنه كان لا ينتقم لنفسه، فلما مات بشر بن البراء من تلك الأكلة قتلها[1]، وتتضح أعلام النبوة في هذا الحديث من أنه ﷺ قال: «**إن هذا العظم ليخبرني أنه مسموم**»[2].

ولقد عبرت تلك المرأة عن ذلك حينما دعي بها فاعترفت، فقال لها: ما حملك على ذلك؟ قالت: بلغت من قومي ما لم يخف عليك فقلت: إن كان مَلِكاً استرحت منه، وإن كان نبياً فسيخبر[3].

ويتعرض السهيلي لمناقشة مسألة تتعلق بطلب قريش للآيات الحسية شرطاً لإسلامهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا﴾ [الإسراء: 90] والآيات التي تليها، فيقول: «إن اللّه تعالى لم يجبهم إلى ما طلبوه من الآيات الحسية، لأن التكذيب بالآيات نحو ما سألوه من إزالة الجبال عنهم، وإنزال الملائكة، يوجب في حكم اللّه ألاّ يُلبِث[4] الكافرين بها، وأن يعالجهم بالنقمة كما فعل بقوم صالح وبآل فرعون، فلو أعطيت قريش ما

(1) م. ن: 4/ 62.

(2) سنن الدارمي ـ المقدمة: 1/ 32.

(3) سيرة ابن هشام: 4/ 44.

(4) بضم الياء وكسر الباء. بإسناد الفعل إلى الله تعالى.

سألوه من الآيات، وجاءهم بما اقترحوا ثم كذبوا لم يلبثوا»[1].

وهو يعني بذلك أن اللّه تعالى كرّم هذه الأمة، بأن أمنها من الخسف والحرق والمسخ، ووجود الآيات الحسية والتكذيب بها بعد ذلك مدعاة لنزول عذاب اللّه بالمكذبين. ثم يضيف دليلاً آخر وهو أن سؤال قومه للآيات الحسية جهل منهم بحكمة اللّه تعالى في امتحانه الخلق، وتعبدهم بتصديق الرسل، وأن يكون إيمانهم عن نظر وفكر في الأدلة، فيقع الثواب على حسب ذلك، لأنه لو كشف الغطاء، وحصل لهم العلم الضروري بطلت الحكمة التي من أجلها يكون الثواب والعقاب[2].

والأولى به أن يفسر ذلك كما فسره السيوطي من بعده، بأن المعجزات الواضحة الماضية كانت حسية تشاهد بالأبصار كناقة صالح، وعصا موسى، ومعجزة القرآن تشاهد بالبصيرة، فيكون من يتبعه لأجلها أكثر، لأن الذي يُشاهَدُ بعين الرأس ينقرض بانقراض مشاهِدِه، والذي يُشاهَدُ بعين العقل باق[3].

ثم ينقل السهيلي عن بعض أهل التفسير أن مشركي قريش لم يسألوا ما سألوا من الآيات إلا تعنتاً واستهزاء، لا على جهة الاسترشاد ودفع الشك، فقد كانوا رأوا من دلائل النبوة ما فيه شفاء لمن أنصف، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت: 51][4].

وبعد أن يسرد العديد من المعجزات الحسية يعلق عليها بقوله: «وكل صورة من الصور التي ذكرناها علماً على نبوته، غير أنه لا تسمى معجزة في

(1) الروض الأنف: 2/ 50.
(2) م. ن: 2/ 50.
(3) الإتقان: 4/ 3.
(4) الروض الأنف: 2/ 50.

اصطلاح المتكلمين إلا ما تحدى به الخلق فعجزوا عن معارضته»[1].

فهو يذهب إلى أن المعجزة لا تطلق إلا على ما وقع به التحدي كالقرآن الكريم، وما عداه فهي أعلام من دلائل نبوته ﷺ، وهو بذلك يخالف القاضي عياضاً الذي يرى أن هذه الأعلام هي في حقيقتها معجزة، فيقسم المعجزة على ضربين، فيقول: «ضرب هو خارج عن قدرتهم، فلم يقدروا على الإتيان بمثله كإحياء الموتى، وقلب العصا حية، وإخراج ناقة من صخرة، وكلام شجرة، ونبع الماء من الأصابع، وانشقاق القمر»[2]. وقد سار على نهج السهيلي في هذه التسمية ابن تيمية فسمى المعجزة آية ودليلاً وبرهاناً.

والمشهور عن العلماء الباحثين في العقائد الإسلامية أن المعجزة لا تتحقق ماهيتها إلا إذا كان مقصودها التحدي، وما عداها إرهاصات ودلالات على النبوة، وهو ما اختاره السهيلي، يقول سعيد العقباني في ذلك: «التحدي نعني به أن يأتي بالخارق دليلاً على صدقه في دعوى النبوة احترازاً من الكرامات، فإنها جائزة عندنا ولا يقصد بها تصديق دعوى النبي، ومن السحر ونحوه»[3].

رأيه في إعجاز القرآن:

يقدر السهيلي أهمية المعجزة العقلية في الدلالة على تصديق الناس بالرسالة والرسل، كما يرى أن إدراك تلك الدلالة يحتاج إلى علم، وفي هذا تنبيه على دعوة الإسلام إلى العلم الذي هو سبيل الإسلام، فيقول: «إنما

---

(1) م. ن: 1/ 267.

(2) الشفا: 1/ 492.

(3) المختصر في أصول الدين: ص179.

أعطاهم من الدليل ما يقتضي النظر فيه العلم الكسبي، وذلك لا يحصل إلا بفعل من أفعال القلب وهو النظر في الدليل، وفي وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول، وإلا فقد كان قادراً سبحانه أن يأمرهم بكلام يسمعونه ويغنيهم عن إرسال الرسل إليهم، ولكنه سبحانه قسم الأمر بين الدارين، فجعل الأمر يعلم في الدنيا بنظر واستدلال وتفكر واعتبار، وجعل الأمر في الآخرة بمعاينة واضطرار لا يستحق به ثواب ولا جزاء»[1].

ويرى السهيلي أن عمدة الإعجاز البياني هو إحكام النظر في العبارة التي أتقنت ألفاظها ومعانيها، تمشياً مع نظرية النظم التي سادت الأوساط البلاغية في عصره، يقول عند تفسيره قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: 1]، «هذا من الحكمة ومن الإحكام الذي هو الإتقان، فالقرآن كله محكم على هذا، وهو كله من هذا الوجه متشابه أيضاً، لأن بعضه يشبه بعضاً في براعة اللفظ وإعجاز النظم وجزالة المعنى»[2].

والسهيلي وإن لم تنقل عنه تفسيرات لآيات كثيرة من مصادره التي بين أيدينا في السيرة وتاريخ أعلام القرآن، فإن له موقفاً واضحاً من قضية الإعجاز، فهو يراه منصباً على الجانب البياني، ولذلك يلمح القارىء في ثنايا شرحه للسيرة النبوية بعض اللطائف البيانية إذا تعرض لآيات تصف حال المعاندين للدعوة، أو تتحدث عن مواقف النبي ﷺ، فيقول عن الموازنة بين قوله تعالى: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُونَ إِلَيۡكَۚ أَفَأَنتَ تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ﴾ [يونس: 42]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُسۡلِمۡ وَجۡهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [لقمان: 22] «ألا ترى كيف جمع يستمعون والحمل على اللفظ إذا قرب منه أحسن، ألا ترى إلى قوله سبحانه ﴿وَمَن يُسۡلِمۡ وَجۡهَهُۥٓ إِلَى

(1) الروض الأنف: 2/ 50.
(2) م.ن: 3/ 11.

﴿ٱللَّهِ﴾ فأفرد حملاً على لفظ من، فقال في آخر الآية لا خوف عليهم[1]، فجمع حملاً على المعنى لما بعد عن اللفظ، وهكذا كان القياس في قوله ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ﴾ [يونس: 42]، ولكن لما كانوا جماعة ونزلت فيهم بأعيانهم صار المعنى: ومنهم نفر يستمعون، يعني أولئك النفر وهم أبو جهل وأبو سفيان والأخنس بن شريق، ألا ترى كيف قال بعده ﴿وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ﴾ [يونس: 43]، فأفرد حملاً على اللفظ لارتفاع السبب المتقدم»[2].

كما يعقد موازنة بين قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الكهف: 1] وبين قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ﴾ [الفرقان: 1] في بيان سر تقدم لفظ «عبده» في آية الكهف على الكتاب، وتأخره عن الفرقان في آية الفرقان «لما كان الحمد واجباً على العبد قدم في هذه الآية ليقترن بالحمد الذي هو واجب عليه، ويستشعر العبد وجوب الحمد عليه، وفي سورة الفرقان بدأ بذكر الفرقان الذي هو الكتاب المبارك، ثم قال على عبده» ثم يقول مستدلاً باختلاف الآيتين بالتقديم والتأخير على الإعجاز البياني للقرآن: «فانظر إلى تقديم ذكر عبده على الكتاب وتقديم ذكر الكتاب عليه في سورة الفرقان، وما في ذلك من تشاكل اللفظ والتئام الكلم ترى الإعجاز ظاهراً والحكمة باهرة والبرهان واضحاً»[3].

---

(1) أخطأ السهيلي حين ذكر أن آخر قوله تعالى ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ لقمان: 22 هو قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون، والصحيح أن آخر هذه الآية هو قوله تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ لقمان: 22 أما الآية التي آخرها «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» فهي قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة: 122.

(2) الروض الأنف: 2/ 77.

(3) م. ن: 2/ 53.

فالسهيلي وإن لم يفرد التفسير بالتأليف، ولم ينقل عنه مصنف في بلاغة القرآن غير أن له موقفاً بيناً من الإعجاز القرآني يتمثل في اعتماد الرأي السائد بين جمهور البلاغيين والمفسرين، وهو أن الوجه الإعجازي الشامل والساري في جميع آيات القرآن الكريم هو الوجه البياني.

موقفه من الحقيقة والمجاز:

اتساقاً مع اعتقاد السهيلي لتمام الإعجاز البياني فإنه يقر بوقوع المجاز في القرآن، لما له من أثر في تصوير المعاني البلاغية وتحسينها، بل إن السهيلي في بعض المواطن يعتمد على المجاز في بعض التأويلات، ففي الرد على احتجاج أحبار قسيسي نجران بقوله عزَّ وجلَّ خلقنا وأمرنا وأشباه ذلك، فقد ادعوا أن التعبير بنون العظمة في الأفعال الصادرة عن اللّه تعالى يدل على أنه ثالث ثلاثة، سبحانه وتعالى عما يقولون، فيجيب بقوله: «والعجب من ضعف عقولهم كيف احتجوا على محمد بما أنزل على محمد وهو أعلم بمعنى ما أنزل عليه، لأن هذا اللفظ الذي احتجوا به مجاز عربي وليس هو لفظ التوراة والإنجيل، وأصل هذا المجاز في العربية أن الكتاب إذا صدر عن حضرة ملك كانت العبارة فيه عن الملك بلفظ الجمع دلالة على أنه كلام ملك متبوع على أمره»[1].

ويتأول السهيلي معنى بعض الصفات الخبرية بحمل معانيها على المجاز لا على أصل الوضع المتعارف عليه في اللغة والاستعمال، فيقول في تأويل معنى الوجه في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾ [الكهف: 28] وقوله: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل: 20]: «فالمطلوب في هذا الموطن رضاه وقبوله للعمل وإقباله على العبد العامل»، وبيّن القرينة الجامعة بين المعنى الأصلي والمعنى

---

(1) م.ن: 3/ 12.

المجازي فقال: «وأصله أن من رضي عنك أقبل عليك، ومن غضب عليك أعرض عنك»[1].

ويصرف معنى الضحك عن ظاهره المستعمل إلى معنى مجازي ينصرف إلى الرضى، ففي حديث عوف بن عفراء الذي سأل: «ما يضحك الرب من عبده يا رسول اللّه؟ يقول السهيلي: «ويُضْحِكُ الربَّ أي يرضيه غاية الرضى، وحقيقته أنه رضىً معه تبشير وإظهار كرامة» فيشير السهيلي إلى فائدة التعبير بالمجاز دون الحقيقة وهي تصوير المعنى التام للرضى الذي لا تصوره الكلمة إذا بقيت على أصلها، ويعلل ذلك بقوله: «وذلك أن الضحك مضاد للغضب، وقد يغضب السيد ولكنه يعفو ويبقى العتب، فإذا رضي فذلك أكثر من العفو، فإذا ضحك فذلك غاية الرضى. . . . فعبر عن الرضى وإظهاره بالضحك في حق الرب سبحانه مجازاً وبلاغة تضميناً لهذه المعاني في لفظ وجيز»[2]. فغاية استعمال المجاز في الأساليب هي حسن التصوير والإيجاز، ويفسر الذهاب بالإذهاب والإزالة في قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ [البقرة: 17] وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [البقرة: 20]. يقول السهيلي: «وإنما معناه أذهب نورهم وسمعهم»[3]، ويفرق بين استعمال اللفظ في المجاز مرة وفي الحقيقة مرة أخرى بحسب التركيب والسياق، من ذلك قوله في توضيح الاستهزاء والمستهزئين من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِٱلَّذِينَ سَخِرُوا۟ مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الأنعام: 10] «فإن قلت: فقد قال اللّه تعالى ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 15] قلنا: العرب تسمي الجزاء على

(1) م. ن: 2/ 178.
(2) م. ن: 3/ 48.
(3) م. ن: 2/ 148.

الفعل باسم الفعل كما قال اللّه تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67] وهو مجاز حسن، وإنما الاستهزاء الذي كنا بصدده فهو المسمى استهزاء حقيقة»[1].

وفي بعض الصور البيانية يبين السهيلي أنها مبنية على معنى المجاز من أجل أن تكون الصورة أوضح في الذهن، وأكثر أثراً في القلب، ففي توضيح التمثيل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ﴾ [الأحزاب: 10] يقول: «والقلب لا ينتقل موضعه، ولو انتقل إلى الحنجرة لمات صاحبه، واللّه سبحانه وتعالى لا يقول إلا الحق «ثم يوضح أن المجاز لا ينافي الصدق ولا يدل على بطلان صحة الخبر فيقول: «ففي هذا دليل على أن المتكلم بالمجاز على جهة المبالغة فهو حق»[2]، ويجعل هذا المعنى كمعنى المجاز في قوله تعالى ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: 77] أي مثله كمثل من يريد أن يفعل الفعل ويهم به فهو من مجاز التشبيه، وكذلك هؤلاء مثلهم فيما بلغهم من الخوف وضيق الصدر كمثل المنخلع من موضعه»[3].

ولكنه لا يقبل القول بالمجاز في قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ﴾ [غافر: 18] فيقول: «فلا معنى لحمله على المجاز، لأنه في صفة أهوال يوم القيامة، والأمر فيه أشد مما تقدم، لا سيما وقد قال في أخرى ﴿لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾ [إبراهيم: 43][4]. وبعد فالمطالع لأسلوب السهيلي ومنهجه في الروض الأنف وموقفه من قضية الإعجاز يرى أنه يشبه المشارقة في

---

(1) م.ن: 2/ 147.
(2) م.ن: 3/ 285.
(3) م.ن: 3/ 285.
(4) م.ن: 3/ 285.

رقة أسلوبه وسهولته، والتخلي عن التحقيق والتوثيق للمعلومات المنقولة، والانتصار للوجه البياني دون غيره من وجوه الإعجاز، ولعل مرجع هذه الروح المشرقية السارية في أسلوب السهيلي وفكره هو ولعه باللغة والأدب، وقلة اهتمامه بالفقه والأصول والمنطق بخلاف بقية المفكرين المغاربة.

خاتمــة

كان المقصد من هذه الدراسة بيان جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة ظاهرة إعجاز القرآن من مفكرين عقديين ومفسرين ومؤرخين في السيرة، وكشف مفهوم الإعجاز، ومعالجة قضاياه من وجهة نظر المغاربة موازنة بآراء المشارقة من حيث التأثر والتطور.

ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة تبين لي بطلان ما قيل عن إغفال المغاربة لمباحث الإعجاز، ولقد لمست ذلك الاهتمام عند علماء الغرب الإسلامي على اختلاف مدارسهم الفكرية واهتماماتهم العلمية.

كما تبين لي أن مناهج العلماء المغاربة في التصنيف تمتاز بالتحقيق والتوثيق والتحليل والنقد، ويتجلى ذلك في هذه الدراسة في مصنفات علماء العقيدة وكتب التفسير، أما علماء السيرة فهم يضاهون المشارقة في ترك ذلك المنهج.

وقد أظهر بحث جهود العلماء المغاربة في دراسة إعجاز القرآن بعض النتائج أهمها:

1 ـ أن القرآن تحدى العرب في جملة من الآيات على أن يأتوا بمثله، وهذا

دليل على أن القرآن إنما جاء وفق أساليبهم، لأنه لا يعقل أن يتحدى اللّه الناس بما لا يفهمون ولا يدركون، إذ لا فائدة حينئذ من التحدي، حيث لا تقوم به حجة، وإذا فهمت العرب مناط التحدي وأقرت بالعجز فذلك يعني أنها أدركت وجه الإعجاز، كما لا يعقل أن يتحداهم اللّه بالقرآن ثم يصرفهم عن الإتيان بمثله فلا معنى عند ذلك للتحدي.

2 ـ يعد يحيى بن سلام وبقي بن مخلد مؤصّلين لمدرسة التفسير بالغرب الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

3 ـ ظهرت بواكير دراسة ظاهرة إعجاز القرآن بالغرب الإسلامي في مستهل القرن الخامس الهجري على يد مكي بن أبي طالب، وأحمد بن عمار المهدوي.

4 ـ تأخر التصنيف في المنحى العقدي بالغرب الإسلامي لاهتمام المغاربة بالفقه، وقلة اختلاف الفرق العقدية، بخلاف المشارقة الذين صنفوا في علم الكلام في فترة مبكرة لكثرة الاختلاف في المسائل العقدية بين الفرق المختلفة، وتبعاً لذلك كانت لهم جهود سابقة عن المغاربة في إظهار الإعجاز القرآني وتنوع أوجه ذلك الإعجاز.

5 ـ انفرد ابن حزم الأندلسي بين علماء المغاربة بالقول بالصرفة مع إقراره بإعجاز القرآن من جهة نظمه وبلاغته، كما يخالف جمهور العلماء بقوله إن التحدي ليس شرطاً في المعجزة.

6 ـ يرى أبو عمار عبد الكافي ـ وهو من علماء الأباضية ـ أن الإعجاز القرآني يشتمل على وجهين هما: البيان والإخبار عن المغيبات، ويقصر جهوده في «الموجز» على البحث في الإعجاز الغيبي، لذلك لم يحدد

موقفه من مفهوم الإعجاز البياني، ولا من بعض القضايا المتعلقة بهذا المنحى.

7 - يبرهن سعيد العقباني في كتابه «المختصر في أصول الدين» على ضرورة اقتران المعجزة بالتحدي مخالفاً ابن حزم، ويضيق دائرة المجاز في ما تستدعيه الضرورة، ويجعل أغلب تراكيب التعبير القرآني قائمة على الحقيقة، وهو يمثل مذهب الأشعرية في المعجزة والإعجاز.

8 - كما يمثل مذهب الأشعرية في ظاهرة الإعجاز كل من أبي عمر السلالجي، وأبي عبد اللّه السكوني من علماء المغرب الأقصى في علم الكلام.

9 - كان لبعض المفسرين المغاربة عناية في مقدمات تفاسيرهم بإبراز معالم الإعجاز القرآني أمثال ابن عطية والقرطبي وابن جزي، واكتفى بعضهم بإشارات إلى المنحى البياني للقرآن في مقدماتهم من مثل ابن الزبير وأبي حيان وابن عرفة.

10 - يعد ابن عطية من أبرز أعلام الغرب الإسلامي الذين اعتنوا بالجانب البياني في تفاسيرهم، حيث حوت مقدمة محرره الوجيز كلاماً مفصلاً عن الإعجاز البياني، مع رفض ابن عطية للوجوه الإعجازية الأخرى، وفصَّلَ ابن عطية القول في الحقيقة والمجاز، وعجز العرب عن معارضة القرآن، وفسر آيات التحدي والآيات الدالة على كمال القرآن وجماله.

11 - للقرطبي حديث مفصل عن الإعجاز، حيث خصص فصلاً في مقدمة تفسيره لهذا المقصد، مع تعرضه لآيات التحدي بالتفسير مع الآيات الواصفة للقرآن بالحسن والكمال، ونظرته للإعجاز شاملة للجوانب البلاغية والغيبية والتشريعية والتاريخية.

12 ـ بذل ابن الزبير الغرناطي جهوداً مميزة في تأصيل نظرية التناسب بين الآيات في كتابه «ملاك التأويل»، وبين السور في كتابه «البرهان» وكان لهذا المنحى أثر في منهج تلميذه أبي حيان في البحر المحيط.

13 ـ يحوي تفسير أبي حيان كثيراً من الأسرار البيانية مع إشارات إلى الإعجاز القرآني في مقدمة تفسيره، واهتمام بنظرية النظم عند الجرجاني، ويتبع في منهجه النقد الموضوعي لا سيما كتاب الكشاف للزمخشري مع تجافيه عن التعصب.

14 ـ يرى ابن عرفة أن محل الإعجاز مقدار آية، مخالفاً الجمهور الذين يرون أنه بمقدار أقصر سورة، كما أن له رأياً متميزاً في العلاقة بين الحقيقة والمجاز، إذ يرى أنهما يجتمعان في تركيب واحد موافقاً في ذلك عز الدين بن عبد السلام، ويمثل تفسير ابن عرفة الاتجاه العقلي البياني، كما أن منهجه يقوم على المدارسة والمباحثة والنقد.

15 ـ كانت العلاقة متينة بين السيرة النبوية والإعجاز القرآني عند العلماء المغاربة، حيث إن بعضهم تحدث عن الإعجاز القرآني في فصول من سيرهم مثل ابن سبع والقاضي عياض، كما أنهم عقدوا الصلة بين دلائل النبوة التي هي من مباحث السيرة وبين مظاهر الإعجاز.

16 ـ تتسم جهود ابن سبع في دراسة قضية إعجاز القرآن بالشمول وحسن الاستدلال، وإن كانت آراؤه منقولة عن بعض العلماء المشارقة.

17 ـ يتمثل موقف القاضي عياض من الإعجاز القرآني في أنه يجمع بين منهج الأدب والتاريخ في دراسة هذه الظاهرة، ويبدو ذلك واضحاً في حديثه عن وجوه الإعجاز حيث جمع بين الوجوه البيانية والوجوه الغيبية.

18 ـ على الرغم من التوافق في بعض المسائل بين القاضي عياض وشيخه ابن سبع، فإن ذلك لا يعد دليلاً على اتهام القاضي عياض بتقليد ابن سبع، إذ إنّ مسألة الإعجاز يسودها التشابه في الكثير من القضايا.

19 ـ صاغ السهيلي الروض الأنف في أسلوب أدبي سهل المنحى، وذلك ما جعل المشارقة يقبلون عليه بالدراسة، ويصنفون فيه الشروح والحواشي، ومرد ذلك هو اهتمامه باللغة والأدب.

20 ـ يتفق علماء السيرة المغاربة مع علماء السيرة المشارقة في ترك التحقيق والتوثيق للروايات التي يوردونها، مع الاستدلال ببعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

كل هذه النتائج وغيرها من الآراء المضمنة في هذه الدراسة، تبين بوضوح جهود علماء الغرب الإسلامي في دراسة إعجاز القرآن من القرن الخامس حتى القرن الثامن الهجري، وذلك هو مقصد هذه الدراسة، وبالله تعالى التوفيق.

الفهـارس

فهرس الآيات القرآنية

الفاتحة

البقرة

آل عمران

النساء

المائدة

الأنعام

الأعراف

إبراهيم

الحجر

النحل

الإسراء

الكهف

النور

الفرقان

الشعراء

النمل

الأحزاب

سبأ

يس

الصافات

الصف

الجمعة

الطلاق

القلم

الحاقة

المزمل

المدثر

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأبيات الشعرية

صدر البيت	الروى	البحر	عدد الأبيات	الصفحة
وداع دعايا من يجيب إلى النداء	مجيب	الطويل	2	453
أرى يبول الثعلبان برأسه	الثعالب	الطويل	1	252
وكان من جاء به لا يكتب	يصحب	الرجز	1	218
أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم	أغضبا	الكامل	1	397
وما تضمن من الغيوب	والشعوب	الرجز	1	218
أبرزها في معرض الدلالة	الرسالة	الرجز	1	215
بالخير خيرات وإن شرفا	تا	الرجز	1	388
إذا لم يكن في مجلس الدرس نكتة	صورة	الطويل	2	409
صدق ما قالوا بمعجزات	العادات	الرجز	1	215
يا ليت زوجك قد غدا	ورمحا	مجزوء الكامل	1	455
والله قد أرسل رسلاً بالهدى	هدى	الرجز	1	215
فلو أنها نفس تموت سوية	أنفسا	الطويل	1	288

صدر البيت	الروى	البحر	عدد الأبيات	الصفحة
عميرة ودع إن تجهزت تمازيا	تاهيا	الطويل	1	400
لا تحسبنا قد نسيبا الإيجاف	قاف	ـ	1	294
أنا النبي لا كذب	عبد المطلب	الرجز	1	400

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

خ

د

س

ش

ك

م

ن

هـ

و

ي

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المخطوطة:

- تفسير ابن عرفة ـ محمد بن عرفة ـ دار الكتب الوطنية ـ تونس ـ أرقام المخطوطات: (10770) ـ (10972) ـ (10110) ـ (21269).
- تفسير الهداية إلى بلوغ النهاية ـ مكي بن أبي طالب ـ دار الكتب الوطنية ـ تونس رقم المخطوطة: (10739).
- تفسير يحيى بن سلّام ـ المكتبة الوطنية ـ تونس ـ أرقام المخطوطات: (18653) ـ (161).
- شفاء الصدور ـ ابن سبع السبتي ـ الخزانة العامة ـ الرباط ـ مخطوط رقم: (1383ك).
- العقيدة البرهانية في علم الألوهية ـ أبو عثمان السلالجي ـ الخزانة العامة ـ الرباط ـ مخطوط رقم (2787د).
- مشارع الأشواق ـ ابن النحاس الدمشقي ـ الخزانة العامة ـ الرباط ـ مخطوط رقم: (21).

ثانياً: المصادر والمراجع المطبوعة والمرقونة:

- **القرآن الكريم** - مصحف برواية الإمام حفص - ط مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة.
- **آراء الخوارج الكلامية** - أبو عمار عبد الكافي - تحق: عمار طالبي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - 1398/ 1978.
- **الأباضية في موكب التاريخ** - علي يحيى معمر - دار الثقافة - بيروت - 1385/ 1966.
- الإبانة عن أصول الديانة - أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري - دار الكتاب العربي - بيروت - ط2 - 1410/ 1990.
- **أبو حيان النحوي** - د. خديجة الحديثي - بغداد - 1966م.
- **الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن** - التهامي نقرة - دار القلم - 1982م.
- **الإتقان في علوم القرآن** - جلال الدين السيوطي - مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني - القاهرة - ط1 - 1387/ 1967.
- **الإحاطة في أخبار غرناطة** - لسان الدين الخطيب - تحق: محمد عبد الله عنان - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط1 - 1397/ 1977.
- **الإحكام في أصول الأحكام** - ابن حزم - تحق: محمد أحمد عبد العزيز - مكتبة عاطف - القاهرة - ط1 - 1398/ 1978.
- **أحكام القرآن** - أبو بكر بن العربي - تحق: علي محمد البجاوي - دار المعرفة - بيروت - د. ت.
- **اختصار الأخبار عما بقي بثغر سبتة من سنى الآثار** - محمد بن القاسم الأنصاري - المطبعة الملكية - الرباط - 1389/ 1969.

- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ـ أبو المعالي الجويني ـ تحق: أسعد تميم ـ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1405/ 1985.
- **أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض** ـ أحمد بن محمد المقري ـ ط اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب ودولة الإمارات ـ الرباط ـ 1978م.
- الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الأباضية ـ سليمان الباروني ـ ط ـ القاهرة ـ 1325هـ.
- **أساس التأويل الباطني** ـ أبو حنيفة بن محمد النعمان ـ تحق: عارف تامر ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1960م.
- **أسد الغابة في معرفة الصحابة** ـ عز الدين بن الأثير ـ تحق: محمد إبراهيم البنه وآخرين ـ دار الشعب ـ 1970م.
- **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز** ـ عز الدين بن عبد السلام ـ تحق: محمد مصطفى بالحاج ـ منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ط1 ـ 1992م.
- **الإصابة في تمييز الصحابة** ـ شهاب الدين العسقلاني ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط 1ـ 1328هـ.
- **أصول الدين** ـ تبغورين بن داوود الملشوطي ـ تحق: عمرو خليفة النامي «نسخة مرقونة».
- **الإعجاز بالنظم وأثره في الدراسات القرآنية** ـ عبد الكريم مشهداني ـ بحث لنيل دكتوراة الدولة ـ دار الحديث الحسنية ـ الرباط ـ 1989م.
- **الإعجاز البياني للقرآن** ـ عائشة عبد الرحمن بنت الشاطيء ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1984م.
- **إعجاز سورة الكوثر** ـ محمود بن عمر الزمخشري ـ دار البلاغة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1411/ 1991.

- **الإعجاز الفني في القرآن** ـ عمر السلامي ـ مؤسسة عبد الكريم بن عبد اللّه ـ تونس ـ 1980م.

- **إعجاز القرآن بين الأشاعرة والمعتزلة** ـ منير سلطان ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ د.ت.

- **إعجاز القرآن** ـ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ـ تحق: محمد عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط1 ـ 1411/ 1991.

- **إعجاز القرآن** ـ عبد الكريم الخطيب ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط2 ـ 1395/ 1975.

- **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية** ـ مصطفى صادق الرافعي ـ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة ـ ط6 ـ 1375/ 1956.

- **الأعلام** ـ خير الدين الزركلي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ط6 ـ 1984م.

- **أعلام النبوة** ـ علي بن محمد الماوردي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1406/ 1986.

- **الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام** ـ يحيى العلوي ـ تحق: فيصل عون ـ منشأة المعارف ـ الإسكندرية ـ د.ت.

- **إنباه الرواة على أنباه النحاة** ـ علي بن يوسف القفطي ـ تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار الفكر العربي القاهرة ـ ومؤسسة الكتب الثقافية بيروت ـ ط1 ـ 1406/ 1986.

- **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** ـ ابن زرع الفاسي ـ فاس ـ 1303هـ.

- **إيضاح شواهد الإيضاح** ـ الحسن بن عبد اللّه القيسي ـ تحق: محمد محمود الدعجاني ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1408هـ.

- **إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون** ـ إسماعيل باشا ـ مكتبة المثنى ـ بيروت ـ د. ت.
- **الإيمان** ـ ابن تيمية ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط3 ـ 1391هـ.
- **البحر المحيط** ـ أبو حيان الأندلسي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ ط2 ـ 1403/ 1983.
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع** ـ محمد علي الشوكاني ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ د. ت.
- **البرهان في ترتيب سور القرآن** ـ أحمد بن الزبير الغرناطي ـ تحق: محمد شعباني ـ ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب ـ 1410/ 1990.
- **البرهان في علوم القرآن** ـ بدر الدين الزركشي ـ تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ المكتبة العصرية ـ صيدا ـ بيروت ـ 1391/ 1972.
- **بغية الرائد لما تضمنه حديث أم زرع من الفوائد** ـ القاضي عياض ـ تحق: صلاح الدين الإدلبي وآخرين ـ ط وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ مطبعة فضالة ـ المغرب ـ 1395/ 1975.
- **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس** ـ أحمد بن يحيى الضبي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1967م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة** ـ جلال الدين السيوطي ـ تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم ـ المكتبة العصرية ـ بيروت ـ د. ت.
- **بقي بن مخلد شيخ الحفاظ بالأندلس** ـ نوري معمر ـ رسالة لنيل دكتوراه الدولة ـ دار الحديث الحسنية ـ المغرب ـ 1978م.
- **البلاغة تطور وتاريخ** ـ شوقي ضيف ـ ط دار المعارف ـ مصر ـ 1965م.
- **بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار** ـ عبد الفتاح لاشين ـ دار الفكر العربي ـ 1987م.

- **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** ـ ابن عذارى المراكشي ـ الدار العربية للكتاب ـ بيروت ـ ط3 ـ 1983م.
- **بينات المعجزة الخالدة** ـ حسن ضياء الدين عتر ـ دار النصر ـ سوريا ـ ط1 ـ 1395/ 1975.
- **تأويل مشكل القرآن** ـ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ـ شرح ونشر السيد أحمد صقر ـ دار التراث ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1393/ 1973.
- **تاريخ الأدب العربي** ـ كارل بروكلمان ـ دار المعارف بمصر ـ ط3 ـ د.ت.
- **تاريخ إفريقية والمغرب** ـ إبراهيم الرقيق القيرواني ـ تحق: المنجي الكعبي ـ تونس ـ 1968م.
- **تاريخ التراث العربي** ـ فؤاد سزكين ـ الهيئة المصرية للتأليف والنشر ـ المطبعة الثقافية ـ 1970م.
- **تاريخ الدولة الرستمية بتاهرت** ـ ابن الصغير ـ منشورات الجامعة التونسية ـ تونس ـ 1967م.
- **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية** ـ محمد إبراهيم الزركشي ـ تحق: محمد ماضور ـ المكتبة العتيقة ـ تونس ـ د. ت.
- **تاريخ علماء الأندلس** ـ ابن الفرضي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ 1996م.
- **تاريخ قضاة الأندلس** ـ أبو الحسن عبد الله النباهي ـ المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ د.ت.
- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري** ـ ابن عساكر الدمشقي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط3 ـ 1404/ 1984.
- **تذكرة الحفاظ** ـ الإمام الذهبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ د.ت.

- **تراجم أغلبية مستخرج من مدارك القاضي عياض** ـ تحق: محمد الطالبي ـ المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ـ تونس ـ 1968م.

- **تراجم المؤلفين التونسيين** ـ محمد محفوظ ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1404/ 1984.

- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** ـ القاضي عياض ـ تحق: أحمد باكير ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ ودار الفكر ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1388/ 1968.

- **ترتيب المدارك** ـ القاضي عياض ـ تحق: محمد بن تاويت ـ ط وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ الرباط. د.ت.

- **التسهيل لعلوم التنزيل** ـ محمد بن جزي الكلبي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1403/ 1983.

- **التصاريف** ـ يحيى بن سلام ـ الشركة التونسية ـ للتوزيع ـ تونس ـ 1980م.

- **التعريف بالقاضي عياض** ـ ولده محمد ـ تحق: محمد بن شريفة ـ مطبعة ومكتبة الأوقاف ـ الرباط ـ د.ت.

- **تفسير ابن عرفة** ـ محمد بن عرفة ـ تحق: حسن المناعي ـ ط مركز البحوث بالكلية الزيتونية ـ تونس ـ ط1 ـ 1407/ 1987.

- **تفسير ابن عرفة** ـ تحق: جلال الدين علوش ـ حلقة ثالثة رقم 88 ـ الكلية الزيتونية ـ تونس ـ «نسخة مرقونة».

- **تفسير ابن عرفة من هود إلى طه** ـ تحق: أبو القاسم الهمامي ـ رسالة كفاءة ـ كلية الآداب ـ تونس ـ 1986م «نسخة مرقونة».

- **تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل»** ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1982م.

- **تفسير كتاب اللّه العزيز** ـ هود بن محكم الهواري ـ تحق: بلحاج بن سعيد شريفي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1990م.
- **التفسير واتجاهاته بإفريقية** ـ وسيلة بلعيد ـ مطبعة القصبة ـ تونس ـ ط1 ـ 1414/ 1994.
- **التفسير ورجاله** ـ محمد الفاضل بن عاشور ـ دار الكتب الشرقية ـ تونس ـ ط2 ـ 1972م.
- **تقريب العقائد النسفية** ـ طاهر عبد الحميد ـ مطبعة دار التأليف ـ مصر ـ ط1 ـ 1386/ 1967.
- **التقريب لحد المنطق** ـ ابن حزم الظاهري ـ نشر إحسان عباس ـ بيروت ـ 1959م.
- **التلخيص في علوم البلاغة** ـ الخطيب القزويني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1932م.
- **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن علي بن عيسى الرماني وأحمد بن محمد الخطابي** وعبد القاهر الجرجاني ـ تحق: محمد خلف اللّه ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط3 ـ د.ت.
- **الجامع لأحكام القرآن** ـ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط 2ـ 1952م.
- **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس** ـ أحمد بن القاضي المكناسي ـ دار المنصور للطباعة ـ الرباط ـ 1973م.
- **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس** ـ أبو عبد اللّه محمد بن أبي نصر الحميدي ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ 1966م.
- **جمهرة لسان العرب** ـ ابن حزم الأندلسي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1983م.

- **الجواهر المنتقاة** ـ أبو القاسم بن إبراهيم البرادي ـ مطبعة الباروني ـ القاهرة ـ 1302هـ.
- **ابن حزم الأصولي** ـ عبد الله عبد الله الزايد ـ رسالة دكتوراة ـ كلية الشريعة والقانون ـ جامعة الأزهر ـ القاهرة ـ 1974م.
- **ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه** ـ عبد الكريم خليفة ـ ط بيروت ـ د.ت.
- **ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه** ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ 1954م.
- **ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري** ـ عبد الحليم عويس ـ دار الاعتصام ـ القاهرة ـ د.ت.
- **ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس** ـ سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ ط1 ـ 1986م.
- **ابن حزم والمنطق** ـ عبد القادر الفيتوري ـ إشراف نبيل الشهابي ـ رسالة ماجستير ـ كلية التربية ـ جامعة الفاتح ـ طرابلس ـ 1984م. «نسخة مرقونة».
- **الحيوان** ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ـ تحق: عبد السلام هارون ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ 1378/ 1958.
- **خزانة الأدب** ـ عبد القادر بن عمر البغدادي ـ تحق: عبد السلام محمد هارون ـ مكتبة الخانجي ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1979م.
- **الخصائص** ـ ابن جني ـ تحق: محمد علي النجار ـ دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت ـ د.ت.
- **الدارس في تاريخ المدارس** ـ عبد القادر محمد الدمشقي النعيمي ـ تحق: جعفر الحسيني ـ مطبعة التقدم ـ دمشق ـ 1984م.
- **دراسات عن ابن حزم** ـ الطاهر مكي ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ 1977م.

- **دراسات في أصول تفسير القرآن** ـ محسن عبد الحميد ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ ط 2ـ 1404/ 1984.
- **دراسات في القرآن** ـ السيد أحمد خليل ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ 1966م.
- **الدراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي إبان القرنين السابع والثامن** ـ الطاهر المعموري ـ حلقة ثالثة رقم 20 ـ الكلية الزيتونية ـ تونس.
- **درة التنزيل وغرة التأويل** ـ الخطيب الإسكافي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط3 ـ 1979م.
- **درة الحجال في أسماء الرجال** ـ أحمد المكناسي بن القاضي ـ تحق: محمد الأحمدي أبو النور ـ دار التراث ـ القاهرة ـ والمكتبة العتيقة ـ تونس ـ د.ت.
- **الدرر في اختصار المغازي والسير** ـ ابن عبد البر ـ تحق: مصطفى ديب البغا ـ مطبعة الصباح ـ دمشق ـ 1404/ 1984.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة** ـ ابن حجر العسقلاني ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ د.ت.
- **دلائل الإعجاز** ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار قتيبة ـ ط1 ـ 1403/ 1983.
- **دلائل النبوة** ـ أبو بكر بن الحسن البيهقي ـ تحق: عبد الرحمن محمد عثمان ـ دار النصر للطباعة ـ القاهرة ـ ط1 ـ 1389/ 1969.
- **دلائل النبوة** ـ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ـ ط 1397/ 1977.
- **دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية** ـ موسى لقبال ـ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر ـ 1979م.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** ـ برهان الدين إبراهيم بن فرحون ـ تحق: محمد الأحمدي أبو النور ـ دار التراث ـ القاهرة ـ د.ت.
- **ديوان أبي ذؤيب الهذلي** ـ عني بنشره واستخراجه لأول مرة: يوسف هل الألماني ـ خزانة الكتب الشرقية ـ لهاينس لايفر ـ هانوفر ـ 1926م.

- **ديوان امرئ القيس** ـ دار صادر ودار بيروت ـ 1385/ 1966.
- **ديوان جرير** ـ دار صادر ودار بيروت ـ 1384/ 1964.
- **ديوان الراعي النميري** ـ تحق: راينهرت قايبرت ـ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ـ بيروت.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة** ـ أبو الحسن علي بن بسام ـ تحق: إحسان عباس ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا. تونس ـ 1395/ 1975.
- **الذيل والتكملة لكتابي الموصل والصلة** ـ محمد بن عبد الملك المراكشي ـ تحق: محمد بن شريفة ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1973م.
- **الرحلة** ـ محمد العبدري ـ الرباط ـ 1968م.
- **رسالة افتتاح الدعوة** ـ أبو حنيفة بن النعمان التميمي ـ تحق: داود القاضي ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ 1970م.
- **الرسالة المستطرفة** ـ ابن جعفر الكتاني ـ دار الفكر ـ دمشق ـ 1383/ 1964.
- **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام** ـ عبد الرحمن السهيلي ـ قدم له وعلق عليه وضبطه: طه عبد الرؤوف سعد ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ 1398/ 1978.
- **رياض النفوس** ـ عبد الله المالكي ـ تحق: حسين مؤنس ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ط1 ـ 1951م.
- **سقط الزند** ـ أبو العلاء المعري ـ دار صادر ـ ودار بيروت ـ بيروت ت1383/ 1963.
- **سنن أبي داود «سليمان بن الأشعث»** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ د.ت.
- **سنن الترمذي** ـ محمد بن عيسى بن سورة ـ تحق: أحمد محمد شاكر ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط1 ـ 1396/ 1977.

- **سنن الدارمي** ـ عبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام ـ دار الفكر ـ بيروت ـ د.ت.
- **سنن ابن ماجة** ـ محمد بن يزيد القزويني ـ تحق: محمد فؤاد عبد الباقي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت ـ د.ت.
- **السيرة النبوية** ـ ابن هشام ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1965م.
- **شجرة النور الزكية** ـ محمد مخلوف ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1349هـ.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ـ ابن العماد الحنبلي ـ تحق: لجنة إحياء التراث ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ د.ت.
- **شرح الأصول الخمسة** ـ القاضي عبد الجبار ـ تحق: عبد الكريم عثمان ـ ط القاهرة ـ ط1 ـ 1965.
- **شرح رسالة التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد** ـ أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني ـ تحق: محمد عزيز الوكيلي ـ رسالة دبلوم الدراسات العليا ـ كلية الأداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ 1414هـ/ 1415هـ «نسخة مرقونة».
- **شرح الرضي على الكافية** ـ تحق: يوسف حسن عمر ـ جامعة قاريونس ـ بنغازي ـ 1978م.
- **شرح الزرقاني على المواهب** ـ محمد بن محمد الزرقاني ـ المطبعة الأزهرية المصرية ـ القاهرة ـ 1325هـ.
- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** ـ أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي ـ دار الفيحاء ـ عمّان ـ ط2 ـ 1407/ 1986.
- **صحيح البخاري بحاشية السندي** ـ محمد بن إسماعيل البخاري ـ دار الفكر ـ بيروت ـ د.ت.

- **صحيح مسلم** ـ أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري ـ المطبعة المصرية ـ القاهرة ـ 1349هـ.
- **الصلة** ـ أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ 1966م.
- **طبقات علماء إفريقية وتونس** ـ أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني ـ تحق: نعيم اليافي وعلي الشابي ـ الدار التونسية للنشر ـ تونس ـ 1968م.
- **الطبقات الكبرى** ـ عبد الوهاب الشعراني ـ ط عبد الحميد أحمد حنفي ـ مصر.
- **طبقات المفسرين** ـ جلال الدين السيوطي ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط1 ـ 1346/ 1976.
- **طبقات المفسرين** ـ محمد بن علي الداودي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط 1ـ 1403/ 1983.
- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز** ـ يحيى بن حمزة العلوي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 1402/ 1982.
- **طوق الحمامة في الألفة والألاف** ـ ابن حزم الأندلسي ـ تحق: صلاح الدين القاسمي ـ دار أبو سلامة للطباعة والنشر ـ تونس ـ د.ت.
- **ظُهر الإسلام** ـ أحمد أمين ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 1968م.
- **عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح** ـ بهاء الدين السبكي ـ ط ـ القاهرة ـ 1342هـ.
- **علماء إفريقية** ـ محمد حارث الخشني ـ مطبعة الخانجي ـ مصر.
- **العمدة في غريب القرآن** ـ مكي بن أبي طالب ـ تحق: يوسف المرعشلي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1401/ 1981.
- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده** ـ أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط 5ـ 1401/ 1981.

- **العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين** ـ حسن حسني عبد الوهاب ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1990م.
- **عيون المناظرات** ـ عمر محمد السكوني ـ تحق: سعد غراب ـ منشورات الجامعة التونسية. ـ تونس ـ 1676م.
- **غاية النهاية في طبقات القراء** ـ ابن الجزري محمد بن محمد ـ عني بنشره: ج برجستراسر ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1351/ 1932.
- **الغنية «فهرست شيوخ القاضي عياض»** ـ تحق: ماهر زهير جرار ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ط 1ـ 1402/ 1982.
- **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي** ـ الفرد بل ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط 1ـ د.ت.
- **الفرق بين الفرق** عبد القاهر البغدادي ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ ط 5ـ 1402/ 1982.
- **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ـ ابن حزم الأندلسي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ د.ت.
- **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** ـ ابن رشد ـ دار المشرق ـ بيروت ـ ط3 ـ 1973م.
- **فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب** ـ عبد الحميد النجار ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط 1ـ 1992م.
- **فكرة إعجاز القرآن** ـ نعيم الحمصي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط2 ـ 1400/ 1980.
- **الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي** ـ محمد بن الحسن الحجوي ـ مطبعة دار المعارف ـ الرباط ـ 1354هـ.

- **فهرس ابن عطية** ـ عبد الحق بن عطية ـ تحق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1983م.
- **الفهرست** ـ ابن النديم ـ المطبعة الرحمانية ـ مصر ـ د.ت.
- **الفوائد المشوق إلى علوم القرآن** ـ ابن القيم الجوزية «أبو عبد اللّه محمد بن بكر» ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط1 ـ 1402/ 1982.
- **فوات الوفيات** ـ محمد شاكر الكتبي ـ تحق: إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ د.ت.
- **القاضي عياض الأديب** ـ عبد السلام شقور ـ مطبعة دار أمل ـ طنجة ـ المغرب ـ 1983م.
- **القاضي عياض اللغوي** ـ التهامي الراجي الهاشمي ـ دار النشر المغربية ـ المغرب ـ 1985م.
- **القاضي عياض مفسراً** ـ حسن الوراكلي ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ط1 ـ 1404/ 1984.
- **القرآن الكريم إعجازه وبلاغته وعلومه** ـ صالحة عبد الحكيم شرف الدين ـ دار الكتب العربية ـ الهند ـ 1404/ 1984.
- **القرآن وعلومه في مصر** ـ خورشيد ـ ط 1ـ القاهرة ـ د.ت.
- **القراء والقراءات بالمغرب** ـ سعيد أعراب ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1410/ 1990.
- **القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري** ـ هند شلبي ـ الدار العربية للكتاب ـ ليبيا ـ تونس ـ 1983م.
- **القرطبي ومنهجه في التفسير** ـ القصبي محمد زلط ـ المركز العربي للثقافة والعلوم ـ بيروت ـ د.ت.
- **الكامل في التاريخ** ـ ابن الأثير ـ دار بيروت للطباعة والنشر ـ 1982م.

- **كتاب سيبويه** ـ تحق: عبد السلام محمد هارون ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ د.ت.

- كتاب النبوات ـ ابن تيمية ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ د.ت.

- **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** ـ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ القاهرة ـ د.ت.

- **كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي** ـ علاء الدين البخاري ـ ط بيروت ـ 1974م.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** ـ حاجي خليفة ـ مكتبة المثنى ـ بيروت ـ د.ت.

- **كنز الولد** ـ إبراهيم بن الحسين الحامدي ـ تحق: مصطفى غالب ـ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ـ بيروت ـ 1971م.

- **لسان العرب** ـ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1992م ـ ودار صادر ـ بيروت ـ د.ت.

- **المجيد في إعراب القرآن المجيد** ـ إبراهيم الصفاقسي ـ تحق: موسى محمد زنين ـ منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ط 1ـ 1992م.

- **مختصر تفسير الطبري** ـ أبو يحيى محمد بن صالح صمادح التجيبي ـ تحق: محمد حسن أبو العزم ـ 1390/ 1970.

- **المختصر في أصول الدين** سعيد بن محمد العقباني ـ تحق: عائشة حنصار ـ بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ 1414/ 1993 «نسخة مرقونة».

- **المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية** ـ عبد المجيد بن حمدة ـ مطبعة دار العرب ـ تونس ـ ط1 ـ 1406/ 1986.

- **المدخل لعلوم القرآن والتفسير** ـ علال الفاسي ـ إعداد وتصحيح عبد الرحمن العربي الحريشي ـ مؤسسة علال الفاسي ـ المغرب ـ 1408/ 1988.
- **مدرسة التفسير في الأندلس** ـ مصطفى إبراهيم المشيني ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1406/ 1986.
- **مذاهب الإسلاميين** ـ عبد الرحمن بدوي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط1 ـ 1973م.
- **مسند الإمام أحمد** بن حنبل ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ ط2 ـ 1398/ 1978.
- **المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن** ـ ابن مرزوق ـ تحق: ماريا خيسوسي ـ الشركة الوطنية للنشر ـ الجزائر ـ 1981م.
- **مشاهد الإنصاف على شواهد الكشّاف** ـ محمد عليان المرزوقي ـ ط. بذيل الكشاف ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ د.ت.
- **المصنفات المغربية في السيرة النبوية** ـ محمد يسف ـ مطبعة المعارف الجديدة ـ الرباط ـ 1412/ 1992.
- **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان** ـ ابن الدباغ عبد الرحمن بن محمد ـ تحق: إبراهيم شبوح ومحمد الأحمدي ـ المطبعة العربية ـ تونس ـ 1320هـ.
- **المعجزة الكبرى** ـ محمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ 1390/ 1970.
- **معجم الأدباء** ـ ياقوت الحموي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ د.ت.
- **معجم البلدان** ـ ياقوت الحموي ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1397هـ.
- **معجم المؤلفين** ـ عمر رضا كحالة ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ د.ت.
- **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب** ـ أحمد بن يحيى الونشريسي ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ 1401/ 1981.
- **المغرب في حلى المغرب** ـ علي بن موسى بن سعيد ـ تحق: شوقي ضيف ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1964م.

- **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ـ القاضي عبد الجبار أحمد الهمذاني ـ تحق: أمين الخولي ـ دار الكتب ـ ط1 ـ د.ت.

- **مقالات الإسلاميين** ـ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ـ تحق: محمد محيي الدين عبد الحميد ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ط2 ـ 1389/ 1969.

- **مقدمة ابن خلدون** ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ـ دار العودة ـ بيروت ـ د.ت.

- **مقدمة في أصول التفسير** ـ ابن تيمية «أبو العباس أحمد عبد الحليم» ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ د.ت.

- **مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن** ـ أحمد أبو زيد ـ دار الآمان ـ الرباط ـ ط1 ـ 1409/ 1989.

- **مكي بن أبي طالب وتفسير القرآن** ـ أحمد حسن فرحات ـ دار الآفاق ـ عمّان ـ الأردن ـ ط 1ـ 1983م.

- **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل** ـ أبو جعفر بن الزبير الغرناطي ـ تحق: سعيد الفلاح ـ دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ ط1 ـ 1403/ 1983.

- **الملل والنحل** ـ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ـ مؤسسة ناصر للثقافة ـ بيروت ـ ط1 ـ 1981م.

- **المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن** ـ أحمد أبو زيد ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ط1 ـ 1986م.

- **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع** ـ أبو محمد القاسم السجلماسي ـ تحق: علال الغازي ـ مكتبة المعارف ـ الرباط ـ ط 1ـ 1401/ 1980.

- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** ـ أبو الحسن حازم بن محمد القرطاجني ـ ط تونس ـ 1966م.

- **منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم** ـ عبد الوهاب فايد ـ المكتبة العصرية ـ صيدا وبيروت ـ 1393/ 1973.

- **المهدوي وجهوده في التفسير والقراءات** ـ سعيد الفلاح ـ رسالة لنيل دكتوراه الدولة رقم 25 ـ الكلية الزيتونية ـ تونس ـ 1987م «نسخة مرقونة».

- **الموافقات في أصول الشريعة** ـ إبراهيم بن موسى الشاطبي ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ ط2 ـ 1395/ 1975.

- **الموجز** ـ أبو عمار عبد الكافي الأباضي ـ شرح وتعليق: عبد الرحمن عميرة ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ط 1ـ 1410/ 1990.

- **النبأ العظيم** ـ محمد عبد اللّه دراز ـ دار القلم ـ الكويت ـ 1977م.

- **النبوغ المغربي في الأدب العربي** ـ عبد اللّه كنون ـ ط 2ـ 1380/ 1960.

- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** ـ ابن تغري بردى ـ دار الكتب ـ القاهرة ـ دت.

- **النحو وكتب التفسير** ـ إبراهيم عبد اللّه رفيدة ـ المنشأة العامة للنشر ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ط 2ـ 1984م.

- **نسيم الرياض في شرح شفا عياض** ـ شهاب الدين أحمد الخفاجي ـ دار الطباعة العامرة ـ 1267هـ.

- **النشر في القراءات العشر** ـ ابن الجزري ـ تحق: محمد سالم محيسن ـ مكتبة القاهرة ـ 1398/ 1978.

- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** ـ أحمد بن محمد المقري ـ دار صادر ـ بيروت ـ 1408/ 1988.

- **نقائض جرير والفرزدق** ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ د.ت.

- **نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز** ـ فخر الدين الرازي ـ تحق: بكري شيخ أمين ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط1 ـ 1985م.
- **النهر الماد من البحر المحيط** ـ أبو حيان الأندلسي ـ ط بهامش البحر المحيط ـ مكتبة النصر الحديثة ـ الرياض ـ د.ت.
- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج** ـ أحمد بابا التنبكتي ـ تحق: عبد الحميد الهرامة ـ منشورات كلية الدعوة الإسلامية ـ طرابلس ـ ط1 ـ 1989م.
- **الهداية الكامنة الشافية لبيان حقائق ابن عرفة الوافية** ـ محمد الأنصاري الرصاع ـ تحق: محمد صالح النيفر ـ ط تونس ـ د.ت.
- **هدية العارفين** ـ إسماعيل باشا البغدادي ـ منشورات مكتبة المثنى ـ بيروت ـ ط إسطنبول ـ 1955م.
- **هميان الزاد إلى دار المعاد** ـ محمد يوسف اطفيش ـ ط زنجبار ـ 1314هـ.
- **الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى** ـ محمد بن تاويت ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط 1ـ 1982م.
- **ورقات** ـ حسن حسني عبد الوهاب ـ ط تونس ـ 1972م.
- **ورقات عن الحضارة المغربية** ـ محمد المنوني ـ ط كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط ـ ط 2ـ 1979م.
- وفيات الأعيان وأنباء الزمان ـ أحمد بن محمد بن خلكان ـ تحق: إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ د.ت.

ثالثاً: الدوريات:

- **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية** ـ مدريد ـ عدد 1، 2 ـ 1954م.
- **مجلة الإيمان** ـ العدد 72، 73 ـ السنة الثامنة ـ 1978.

القول الفصل لأبي الفضل في عصمة الأنبياء من بعد النبوة ومن قبل ـ الطاهر بن عاشور.

- مجلة جامعة الزيتونة ـ عدد1 ـ 1412/ 1992ـ تونس.

إعجاز القرآن الفكرة والتطور ـ محمد العروسي.

- **مجلة دعوة الحق** ـ السنة العشرون ـ الأعداد 8، 9، 10 ـ 1399/ 1979 ـ المغرب أبو الربيع سليمان بن سبع السبتي ـ سعيد أعراب.

- مجلة المسلم المعاصر ـ العدد 36.

الإعجاز والتقدم العلمي ـ محمد العفيفي.

- **مجلة الهداية** ـ العدد 4ـ مارس وأبريل ـ 1400/ 1980 ـ تونس.

- **مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي** ـ دار الثقافة ـ الدار البيضاء، وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ ـ عباس الجراري.

المحتويـات

الباب الأول

إعجاز القرآن بالغرب الإسلامي : النشأة والتطور

الباب الثاني

علماء العقيدة

الباب الثالث

المفسرون

الباب الثالث

علماء السيرة

الفهارس